Slavoj ŽiŽek

LA PERMANENCIA EN LO NEGATIVO

Lectulandia

La principal característica del capitalismo consiste en su desequilibrio estructural inherente, su carácter antagónico más profundo: la crisis constante, la constante revolución de las condiciones de su existencia. El capitalismo no tiene un estado «normal» de equilibrio: su estado «normal» es la constante producción de un exceso; la única manera para sobrevivir que tiene el capitalismo es expandirse. Por eso, el capitalismo se encuentra atrapado en una especie de bucle, un círculo vicioso, claramente descrito por Marx: al producir más que cualquier otra formación socioeconómica para satisfacer las necesidades humanas, el capitalismo también produce más necesidades por satisfacer: cuanto mayor es la riqueza, mayor es la necesidad de producir más riqueza. Por lo tanto, debe quedar claro por qué Lacan describió el capitalismo como el dominio del discurso de la histeria: este círculo vicioso de un deseo cuya aparente satisfacción solo amplía la brecha de su insatisfacción es lo que define la histeria. Existe una especie de homología estructural entre el capitalismo y la noción freudiana del superyó. La paradoja básica del superyó también se refiere a cierto desequilibrio estructural: cuanto más obedecemos sus órdenes, más culpables nos sentimos, por lo que la renuncia solo implica la demanda de más renuncias, el arrepentimiento más culpa, tal como en el capitalismo, donde un aumento en la producción para satisfacer la falta solo amplía la falta.

Marx, Lacan, Kant, Hegel, Hitchcock, Herzog, entre muchos otros, aparecen entrelazados en *La permanencia en lo negativo*, un libro que hasta el momento no estaba traducido al castellano.

Lectulandia

Slavoj Žižek

La permanencia en lo negativo

ePub r1.0
Titivillus 19.06.16

Título original: *Tarrying with the Negative: Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*
Slavoj Žižek, 1993
Traducción: Ana Bello
Corrección: Gimena Riveros
Ilustración de Slavoj Žižek: Juan Pablo Martínez

Editor digital: Titivillus
ePub base r1.2

más libros en lectulandia.com

MARTINEZ

La negatividad en la política: prólogo a la traducción argentina

La revista *Rolling Stone* recientemente llegó a esta conclusión después de las violentas protestas en Ferguson:

> Nadie está dispuesto a decirlo aún. Pero después de Ferguson, y especialmente después del caso de Eric Garner que explotó en Nueva York después de otra decisión de no acusar a un oficial tras la muerte bajo custodia de un miembro de una minoría, la policía de pronto tiene un problema de legitimidad en este país. Los recursos policiales están ahora distribuidos de manera tan despareja y la justicia se está administrando con una incoherencia tan descarada que todo el mundo va a empezar a cuestionar la autoridad política de base de la policía[1].

En tal situación, cuando la policía deja de ser percibida como el agente de la ley, del orden jurídico, para ser percibida como otro agente social violento, las protestas contra el orden social predominante también tienden a dar otro giro, el de explotar la negatividad abstracta. Cuando, en su *Psicología de grupo*, Freud describe la «negatividad» de desvincular los vínculos sociales (*Tánatos* en oposición a *Eros*, la fuerza del vínculo social), descarta, con demasiada facilidad, las manifestaciones de esta desvinculación como fanatismo de la multitud «espontánea» (como opuesto de las multitudes artificiales: la Iglesia y el Ejército). Contra Freud, nos quedamos con la ambigüedad de este movimiento de desvinculación: es un nivel cero que abre el espacio para la intervención política. En otras palabras, esta desvinculación es la condición prepolítica de la política y, con respecto a ella, cada intervención política propiamente dicha ya va «un paso demasiado lejos» y se compromete con un nuevo proyecto (o Significante Amo). Hoy en día, este tema aparentemente abstracto vuelve a ser relevante: la energía «desvinculante» está ampliamente monopolizada por la nueva derecha (el movimiento del Tea Party en Estados Unidos, donde el partido republicano cada vez está más dividido entre el Orden y su Desvinculación). Sin embargo, aquí también, cada fascismo es un signo de revolución fallida, y la única manera de combatir esta desvinculación derechista será que la izquierda participe en su propia desvinculación, y ya hay indicadores de esto (las importantes manifestaciones en toda Europa en 2010, de Grecia a Francia y el Reino Unido, donde las manifestaciones de los estudiantes contra las tasas universitarias se volvieron violentas inesperadamente). Al afirmar la amenaza de la «negatividad abstracta» al orden existente como característica permanente que jamás puede ser *aufgehoben*, Hegel es aquí más materialista que Marx: en su teoría de la guerra (y de la locura), es consciente del constante retorno de la «negatividad abstracta», que

desata violentamente los vínculos sociales. Marx vuelve a agregar la violencia en el proceso en que surge un Nuevo Orden (la violencia como «partera» de una nueva sociedad), mientras que en Hegel la desvinculación sigue siendo no suprimida. Uno de los nombres de esta «negatividad abstracta» es «violencia divina», sobre la cual escribió Walter Benjamin. En su entrada de diario del 20 de mayo de 1934, Werner Kraft informa la respuesta de Benjamin sobre su relación actual, más de una década después, con «Para una crítica de la violencia».

> Una derecha justa [*gerechtes Brecht*] es lo que sirve a los oprimidos en la lucha de clases. La lucha de clases es el centro de todas las cuestiones filosóficas, incluidas las más altas. Lo que antes llamaba «violencia divina» («dominante») era un espacio vacío, una noción liminar, una idea reguladora. Ahora sabe que se trata de la lucha de clases. La violencia justificada nada tiene que ver con una sanción; no agrega nada a la cosa; carece de una imagen sensible como la «corona» de un rey, etc. Uno puede matar, cuando lo hace de esta manera, como cuando mata un buey. La «guerra justa» al final del artículo sobre la violencia: la lucha de clases[2].

¿Acaso esto no nos lleva de nuevo a Ferguson? En agosto de 2014, estallaron protestas violentas en Ferguson, un suburbio de St. Louis, luego de que un policía le disparara y matara a un adolescente negro desarmado, sospechoso de un robo: durante varios días, la policía trató de dispersar mayormente a los manifestantes negros. Aunque los detalles del accidente no están claros, la mayoría negra y pobre de la ciudad lo tomó como una prueba más de la sistemática violencia policíaca en su contra. En los barrios pobres y guetos estadounidenses, la policía funciona en efecto cada vez más como una fuerza de ocupación, algo parecido a las patrullas israelíes que entran en el territorio palestino en Cisjordania; los medios de comunicación se sorprendieron al descubrir que incluso sus armas son cada vez más las armas del Ejército de Estados Unidos. Incluso cuando las unidades de la policía solo intentan restaurar la paz, distribuir la ayuda humanitaria u organizar medidas sanitarias, su *modus operandi* es el de controlar a una población extranjera. ¿Acaso estas manifestaciones violentas, «irracionales» y sin demandas programáticas concretas, sostenidas solo por un pedido de justicia, no son casos ejemplares de la violencia divina en la actualidad? Tal como lo expresó Benjamin, son medios sin extremos, que no son parte de una estrategia a largo plazo. Benjamin opone aquí los medios a las (de)mostraciones: mientras que la violencia mítica es un medio (ilegal) para imponer la ley, la violencia divina es una demostración pura, o, antes bien, una mostración (exhibición pública) que no sirve a nadie, que no tiene ningún objetivo: «En cuanto al hombre, es impulsado por la ira, por ejemplo, a los estallidos más visibles de una violencia que no está relacionada como medio para un fin determinado. No es un medio sino una manifestación»[3].

¿Esto mismo acaso no aplica, además de a otras protestas que siguieron a Ferguson, como los disturbios en Baltimore en abril de 2015, a los disturbios en los suburbios franceses en otoño de 2005, cuando vimos miles de automóviles en llamas y un importante brote de violencia pública? Lo que llama la atención es la ausencia total de alguna perspectiva utópica positiva entre los manifestantes: si el Mayo del 68 fue una revuelta con una visión utópica, la revuelta de 2005 fue solo un arrebato sin pretensiones. Si el tan repetido lugar común de que vivimos en una era postideológica tiene algún sentido, es aquí. Los manifestantes en las afueras de París no estaban haciendo ninguna demanda en particular. Solo insistían en ser *reconocidos*, basados en un *resentimiento* vago y no articulado. La mayoría de los encuestados mencionó lo inaceptable que era que el entonces ministro del Interior Nicolas Sarkozy los hubiera llamado «escoria». En un extraño cortocircuito autorreferencial, protestaban contra la reacción misma a sus protestas. Y aquí es donde la «razón populista» encuentra su límite irracional: lo que tenemos es una protesta de nivel cero, un acto de protesta violenta que no reclama nada. Había algo de ironía en ver a sociólogos, intelectuales y comentaristas tratando de comprender y ayudar. Intentaban, con desesperación, dar sentido a los actos de protesta: «Debemos hacer algo acerca de la integración de los inmigrantes, acerca de su bienestar, de las oportunidades de trabajo que proclamaron y, en el proceso, complicaron el gran enigma que presentaron los disturbios».

Los manifestantes, aunque en efecto no privilegiados y excluidos *de facto,* de ninguna manera estaban sufriendo de inanición. Tampoco se encontraban reducidos a un nivel de supervivencia. Personas en una situación material mucho más terrible, ni hablar de las condiciones de opresión física e ideológica, habían logrado organizarse como agentes políticos con agendas claras o incluso algo confusas. El hecho de que *no* hubiera un programa en la quema de los suburbios de París es en sí un hecho que debemos interpretar. Nos dice mucho sobre nuestra situación ideológico-política. ¿En qué clase de universo vivimos que celebramos ser una sociedad que elige pero la única opción disponible para un consenso democrático forzado es una representación ciega? El triste hecho de que una oposición al sistema no pueda articularse como alternativa realista, o al menos como un significativo proyecto utópico, sino solo tomar la forma de un estallido sin sentido, es una grave crítica a nuestra situación. ¿Para qué sirve nuestra célebre libertad de elección si la única opción es la que existe entre las reglas del juego y la violencia (auto)destructiva? La violencia de los manifestantes estaba dirigida casi exclusivamente contra los suyos. Los automóviles quemados y las escuelas incendiadas no pertenecían a los barrios más ricos. Eran parte de las adquisiciones ganadas con el esfuerzo del propio estrato del que provenían los manifestantes.

Al ver los impactantes informes e imágenes de los suburbios de París en llamas, debemos evitar lo que llamo la «tentación hermenéutica», buscar un significado más profundo o un mensaje oculto en estos estallidos. Lo más difícil de aceptar es precisamente la falta de sentido de los disturbios: más que una forma de protesta,

constituyen lo que Lacan llama un «passage a l'acte», un movimiento impulsivo a la acción que no puede traducirse en palabras ni pensamientos, y lleva consigo una intolerable carga de frustración. Esto no solo da testimonio de la impotencia de los autores, sino, más aun, de la falta de lo que Fredric Jameson ha llamado «mapeo cognitivo», una incapacidad para inscribir la experiencia de su situación en un todo significativo.

El contraargumento inmediato esta aquí: ¿pero estas manifestaciones violentas no suelen ser injustas? ¿No afectan a los inocentes? Si queremos evitar las sobrecargadas explicaciones políticamente correctas según las cuales las víctimas de la violencia divina no deberían resistirse con modestia por su responsabilidad histórica genérica, la única solución es simplemente aceptar el hecho de que la violencia divina es en efecto brutalmente injusta: suele ser algo aterrador, no una intervención sublime de la bondad y justicia divinas. Un amigo mío, liberal de izquierda, de la Universidad de Chicago, me contó su triste experiencia: cuando su hijo llegó a la edad de la escuela secundaria, lo inscribió en una escuela al norte del campus, cerca de un gueto negro, donde la mayoría eran niños negros. Pero su hijo casi siempre regresaba a casa con moretones o dientes rotos. Entonces, ¿qué debería haber hecho? ¿Cambiar a su hijo de escuela donde la mayoría fuera blanca o dejarlo allí? El punto es que este dilema es erróneo: el dilema no puede resolverse en este nivel porque la brecha misma entre los intereses privados (la seguridad de mi hijo) y la justicia global da testimonio de una situación que debemos superar.

¿Cómo podemos superarla? Hay una larga tradición de intentos radicales para «salir», correr el riesgo de una ruptura completa, seguir la tendencia de los colectivos autoorganizados en áreas fuera de la ley de la ciudad. Podría decirse que el mayor monumento literario de una utopía semejante viene de una fuente inesperada: *La guerra del fin del mundo* (1981) de Mario Vargas Llosa, la novela sobre Canudos, una comunidad fuera de la ley en el interior de Brasil, hogar de prostitutas, bichos raros, mendigos, bandidos y los más miserables pobres. Canudos, dirigido por un profeta apocalíptico, era un espacio utópico sin dinero, propiedades, impuestos ni matrimonios. En 1987, fue destruido por las fuerzas militares del gobierno brasileño. Los ecos de Canudos pueden discernirse claramente en las favelas de hoy en las megalópolis de América Latina: ¿no son, en cierto sentido, los primeros «territorios liberados», las células de las sociedades autoorganizadas del futuro? ¿Las instituciones como los comedores comunitarios no son un modelo de la vida local comunal «socializada»? El territorio liberado de Canudos en Bahía será para siempre el modelo de un espacio liberado, de una comunidad alternativa que niega profundamente el espacio estatal existente. Todo debe ser aprobado aquí, incluso el «fanatismo» religioso. Es como si, en tales comunidades, *el otro lado benjaminiano del Progreso histórico, los vencidos, adquirieran un espacio propio*. La utopía existió aquí por un breve período. Esta es la única manera de explicar la violencia «irracional» y excesiva de la destrucción de estas comunidades (en el Brasil de 1897,

todos los habitantes de Canudos, niños y mujeres incluidos, fueron sacrificados, como si el recuerdo de la posible libertad hubiera sido borrado, y por un gobierno que se presentaba a sí mismo como liberal, democrático, republicano y «progresista»). Hasta ahora, estas comunidades explotaron de vez en cuando como fenómenos pasajeros, sitios de eternidad que interrumpieron el flujo del progreso temporal. Deberíamos tener el valor de reconocerlos también en las reducciones (misiones) jesuitas del Paraguay del siglo XVIII (brutalmente destruidas por la acción conjunta de los ejércitos de España y Portugal).

Podemos encontrar otro ejemplo entre los ismaelitas nizaríes: el 17 del mes de Ramadán (8 de agosto) de 1164, su gobernante Hasan II pronunció un sermón en el castillo de Alamut, proclamando la Qiyamat, o Gran Resurrección. A mediados del mes de ayuno, Alamut rompió su ayuno para siempre y proclamó días festivos perpetuos, incluyendo sexo y alcohol libres. La justificación doctrinal para esta interrupción de la Ley era que un creyente «muere antes de la muerte» cuando se da cuenta de la naturaleza ilusoria de su En sí y luego vuelve a nacer en el cuerpo, como individuo, con el «alma en paz». Cuando Hasan II proclamó la Gran Resurrección que marca el fin de los tiempos, levantando el velo del Ocultamiento y derogando la Ley religiosa, ofreció a sus seguidores una participación comunal e individual en la libertad perfecta de la mística[4]. Sin embargo, el anverso de esta actualización instantánea de la dichosa libertad es que esos ismaelitas nizaríes también son conocidos como «asesinos» que fascinaron a la mirada occidental desde el siglo XII: según el mito, eran asesinos despiadados que obedecían incondicionalmente las órdenes de su amo, sin tener en cuenta su propia vida.

De acuerdo con la doxa liberal tradicional y posmoderna, el milenarismo debe ser rechazado como un caso de fanatismo autodestructivo: la entrada en vigencia directa de una utopía imposible del «fin de los tiempos» debe terminar en una orgía de violencia, en una explosión catastrófica de la negatividad social. Desde la habitual perspectiva posmoderna, estos intentos (generalmente catalogados como «Mal radical») representan el abismo de la solución instantánea cuya realidad es siempre la destrucción furiosa, por lo que la tarea es resistir esta tentación y detenerla antes del abismo. Aquí, ya, las cosas se complican: para Robespierre, el terror revolucionario era una etapa intermedia que debía crear las condiciones para una futura sociedad de la abundancia y la libertad, y el problema era que esta etapa intermedia tendía a reproducirse indefinidamente hasta su autodestrucción. Las sociedades milenarias reales pueden, entonces, ser definidas por esta superposición inmediata de opuestos: el final feliz está aquí, pero no todavía, y el presente es el paso violento en curso hasta el final…

A lo largo de estas líneas, en su *Left in Dark Times*, Bernard Henri-Levy propone su idea de por qué la terrible experiencia del reino de los jemeres rojos en Camboya (1975-1979) era tan importante para la izquierda: nos obliga a descartar de una vez por todas la noción estándar de que hasta el momento todas las revoluciones fallaron

por no ser «suficientemente radicales» porque, en lugar de seguir su lógica hasta el final, cedieron ante lo que intentaban superar. Lo único que podemos decir de los jemeres rojos es que iban a fondo, hasta el extremo de una transformación social tan profunda como se podía imaginar: se saquearon ciudades enteras, se abolieron el dinero y el mercado, toda la educación se llevó a un punto muerto para crear un Hombre Nuevo desde cero, la unidad familiar misma fue interrumpida (pronto los niños fueron separados de sus padres), etc. Y el resultado fue una pesadilla… Sin embargo, contra esta observación aparentemente convincente, debemos insistir en que los jemeres rojos no eran suficientemente radicales: aunque llevaron a un extremo la negación abstracta del pasado, no inventaron ninguna nueva forma de colectividad; solo la reemplazaron con un régimen primitivo de control igualitario y explotación despiadada, donde las relaciones sociales quedaban, por así decirlo, reducidas a la paradoja más elemental de la obscenidad del poder: el poder de los jemeres rojos se trataba *a sí mismo* como una obscenidad ilegal. Indagar sobre la estructura del poder del Estado era considerado un delito: se hacía referencia a los líderes en forma anónima, con nombres como «Hermano n.º 1» (Pol Pot, por supuesto), «Hermano n.º 2», etc., y el partido gobernante se llamaba simplemente «Angka», generalmente traducido como «organización». Aquí están plenamente justificadas las connotaciones gánster, no solo en el sentido común de los crímenes cometidos, sino en el sentido de la organización tratándose *a sí misma* como un cuerpo secreto, una Cosa Nostra maoísta.

En un caso único de ironía, el nombre «Pol Pot» significa en esloveno «mitad del camino», y desde el punto de vista hegeliano, el problema con las explosiones milenarias es que cuanto más autodestructiva es su «radical» violencia, menos suficientemente radicales son, incapaces de establecer un nuevo orden. Ocurre lo mismo con el arte moderno: los cuadros negros de Malevich que reducen la imagen a su mínima diferencia, a un marco que lo separa de su entorno, no son el punto final que debe posponerse eternamente: son un punto cero desde el cual hay que volver a empezar. El problema con los intentos revolucionarios hasta ahora, pues, no fue que eran «demasiado extremos», sino que *no eran suficientemente radicales*, que no cuestionaban sus propios presupuestos.

Por más loco e insípido incluso que parezca, el problema con Hitler fue que no fue suficientemente violento: el nazismo no fue suficientemente radical, no se atrevió a perturbar la estructura básica del espacio social capitalista moderno (razón por la cual tuvo que inventarse un enemigo externo, los judíos, y enfocarse en destruirlo). Es por esto que debemos oponernos a la fascinación con Hitler que indica que era una mala persona, por supuesto, responsable de la muerte de millones, pero que definitivamente tenía huevos. Hitler perseguía con voluntad de hierro lo que quería… Este punto no solo es éticamente repugnante, sino que simplemente es *erróneo*: no, Hitler *no* «tenía huevos» para cambiar las cosas de verdad; en realidad *no* actuaba. Todas sus acciones fueron en esencia reacciones. Es decir, actuó para que nada

cambiara en realidad; puso en escena un gran espectáculo de la Revolución para que el orden capitalista pudiera sobrevivir. Si realmente queremos nombrar un acto realmente audaz, para el cual había que «tener huevos» para intentar lo imposible, pero que a la vez fue un acto horrible, un acto que causó más sufrimiento del que podemos comprender, fue la colectivización forzosa de Stalin a fines de la década de 1920 en la Unión Soviética. Pero incluso en este caso puede hacerse el mismo reproche: la paradoja de la «revolución estalinista» de 1928 fue eso, en toda su radicalidad brutal: *no fue suficientemente radical* para transformar efectivamente la sustancia social. Su destrucción brutal debe leerse como un *passage a l'acte* impotente.

¿Pero hay alguna «forma correcta» de hacer un pasaje revolucionario? ¿Y si Hegel tiene razón y el primer intento de una ruptura revolucionaria *debe* culminar en un terror autodestructivo para que solo por repetición pueda surgir la «forma correcta»? ¿Y si el terror es una especie de punto cero necesario para limpiar el marco para el nuevo comienzo? ¿Y si el terror juega este papel precisamente en tanto es (experimentado como) un inútil punto muerto?

¿Acaso no estamos enfrentando aquí la alternativa de Bataille de la «economía restringida» y la «economía general»? La negatividad hegeliana claramente queda dentro de los límites de la «economía restringida», donde todos los gastos (la explosión de la negatividad), sin importar cuán radicales, violentos o (auto)destructivos sean, se economizan y sirven como un desvío necesario en el progreso general de la totalidad racional. Justamente, cuando nos acercamos al abismo de la autodestrucción total, la negatividad se convierte como por arte de magia en su opuesto; es suprimida (*aufgehoben*) como una positividad nueva y más alta. No es de extrañar que el propio Hegel use la palabra «mágica» en un pasaje crucial sobre el poder de lo negativo en la introducción a *Fenomenología del espíritu*: «Esta permanencia [en lo negativo] es la fuerza mágica que hace que lo negativo vuelva al ser». ¿Y si Hegel realmente realiza aquí un truco de magia que ofusca el abismo destructivo de la negatividad radical? Tomemos el ejemplo de Hegel del estallido autodestructivo supremo de la negatividad social, el terror revolucionario jacobino de 1792-1794. ¿Hegel lo justifica como un paso intermedio necesario? ¿Debemos atravesarlo para llegar a la libertad concreta en un estado racional? Enseguida podemos ver que las cosas son mucho más complejas; este es el pasaje clave de la famosa descripción de Hegel:

> Lo único que logró exclusivamente la libertad universal es, pues, la *muerte*; una muerte que no logra nada, no tiene nada al alcance de la mano, porque lo que se niega es la entidad puntual incumplida e inalcanzada del en sí absolutamente libre. Por lo tanto, es la muerte más fría y más insulsa, sin otra significación que la de cortar una cabeza de repollo o la de beber un sorbo de agua.

Si la víctima es una «entidad puntual incumplida e inalcanzada del en sí absolutamente libre», que en última instancia significa cualquiera, cualquier persona (ya que lo que me hace una víctima potencial no son mis propiedades ni actos, sino el hecho formal-abstracto de que soy una persona), su contrapunto, la universalidad en nombre de la cual se ejerce el terror, no es menos vacía ni abstracta: el último año del gobierno jacobino, Robespierre promovió una nueva religión que, en lugar de un dios o dioses individuales y concretos, celebra un Ser Supremo (être supreme) sin nombre, que, debido a su abstracción desprovista de contenido positivo, no puede funcionar como un agente activo de la movilización y desencadenar el entusiasmo revolucionario. Esto significa que, ya antes de su pérdida real de poder en la contrarrevolución de Termidor, los jacobinos estaban espiritualmente muertos, de modo que con un leve empujón se desplomarían. En su *Fenomenología del espíritu*, una vez más, Hegel cita el famoso pasaje de *El sobrino de Rameau* de Diderot sobre el «silencioso y continuo tejido del Espíritu en el simple interior de su sustancia».

> Se desliza cada vez más profunda y penetrantemente por el interior de las partes nobles, y pronto se ha adueñado profundamente de todas las entrañas y [los] miembros del ídolo inconsciente, y «un buen día empuja con el codo a su caramara, y ¡patapaf!, he ahí el ídolo en el suelo»: un buen día, cuyo mediodía no es sangriento, cuando el contagio ha penetrado ya en los órganos de la vida espiritual[5].

La razón por la cual los jacobinos cayeron del poder tan fácilmente fue, tal como quedó claro con la nueva religión del Ser Supremo, que su reinado fue revelado finalmente en su vacuidad, como desprovisto de toda sustancia espiritual. Como dice Hegel, el Más Allá remoto al cual los jacobinos se referían como su Absoluto «se cierne allí solo como una exhalación de gas rancio, del *être suprême* vacío». La metáfora de Hegel es maravillosamente precisa aquí: la Causa suprema ya no es el violento y fresco viento de las pasiones revolucionarias, sino un mero «gas rancio». Entonces, Hegel opone esta libertad abstracta autodestructiva a la libertad real y concreta que,

> como sustancia universal, se hiciera objeto y ser permanente. Este ser otro sería la diferencia en la libertad, con arreglo a la cual se dividirá en masas espirituales subsistentes y en los miembros de poderes diversos; en parte, en que estas masas fuesen las cosas del pensamiento de un poder legislativo, judicial y ejecutivo, pero, en parte, las esencias reales que se desprenderían como resultado en el mundo real de la cultura, en que fuesen, considerando más de cerca el contenido del obrar universal, las masas particularizadas del trabajo, ulteriormente se distinguirán como los estamentos más especiales. La libertad universal, que de este modo se disociaría en sus miembros y se

> convertiría precisamente con ello en sustancia que es, quedaría así libre de la individualidad singular y distribuiría la muchedumbre de los individuos entre sus diversos miembros.

La fórmula más concisa del sueño fascista es: «Un lugar adecuado para todos, y cada uno en su lugar adecuado». Ya en este nivel puramente formal, deberíamos tener en cuenta cómo esta fórmula invierte el axioma fundamental de la lógica del significante: en todas las estructuras significantes, hay un lugar vacío que siempre carece del elemento adecuado para llenarlo, elemento que jamás podrá encontrar su lugar apropiado; son estructuralmente la misma entidad, y sus dos lados jamás pueden tocarse. Aquí tenemos a Hegel en su peor momento, el Hegel de la corporación protofascista para quien la libertad concreta significa que cada individuo cumple con su papel particular dentro de la totalidad social orgánica. Si estas distinciones concretas se disuelven, volvemos a una libertad abstracta que es como la noche cuando todas las vacas (sociales) son negras, una vorágine destructiva de lo Real, un abismo primordial aterrador, que se traga todo, disuelve todas las identidades, es bien conocido en la literatura en sus múltiples formas, desde el torbellino de Poe y el «horror» de Kurtz al final de *El corazón de las tinieblas* de Conrad hasta Pip de *Moby Dick* de Melville, quien, al ser arrojado al fondo del océano, experimenta el demonio de Dios:

> [S]e la había llevado viva allá abajo, a las maravillosas profundidades, donde extrañas formas del intacto mundo prístino se deslizaban de un lado para otro ante sus ojos pasivos […]. Pip veía esos animalillos, como los del coral, multitudinarios y divinamente omnipresentes, que elevaban las colosales esferas desde el firmamento de las aguas. Vio el pie de Dios en el pedal del telar del mundo y así lo contó, y de ahí el que sus compañeros le llamaran loco.

Pero ¿qué ocurriría si esta noción de lo Real como la Cosa insoportable y traumática última, que no podemos enfrentar directamente porque su presencia directa es demasiado cegadora (al igual que la idea subyacente de que la engañosa realidad cotidiana es un velo que oculta el Horror a la Cosa insoportable), fuera falsa? ¿Qué ocurriría si *el velo último que oculta lo Real fuera la noción misma de la Cosa horrible detrás del velo*? La estructura es aquí la de una banda de Moebius: el horror que vemos dentro del marco, todo su contenido, se saca de la realidad y así también el sujeto es tomado de la realidad. En resumen, hay solo una realidad única, con una pantalla que hace que la realidad que se coloca dentro del marco de esta pantalla parezca de otra naturaleza.

Por lo tanto, el desplazamiento propiamente dialéctico es, pues, el desplazamiento de la Cosa (el abismo caótico de lo Real, el contenido sin marco y sin forma) al

Marco vacío, del Vacío que traga todo al Marco dentro del cual puede surgir lo nuevo. Entonces, «la Cosa es un Marco vacío» debería ubicarse en la larga serie de lo que Hegel llamó «juicios infinitos», juicios que afirman la identidad de opuestos radicales, la inversión inmediata de un polo en su opuesto. El movimiento aquí es doble: primero se invierte la libertad absoluta en terror autodestructivo; luego, este terror mismo colapsa, se convierte en un marco vacío que abre el espacio para un nuevo comienzo. (Ocurre lo mismo con el arte moderno: el punto cero que representan los cuadros negros de Malevich no es el final, el abismo autodestructivo, sino el punto cero de un nuevo comienzo, el violento vaciamiento del plato que abre el espacio para la supresión) (recordemos el vínculo de Freud y Lacan entre la pulsión de muerte y la supresión).

También debemos señalar aquí las diversas maneras en que puede funcionar un marco. En primer lugar, está el marco que aísla (demarca) la realidad normal en el caótico mar de lo Real, que así crea una isla de realidad «normal» dentro de sus coordenadas; luego, está el marco opuesto, un marco que aísla la mancha anamórfica de lo Real dentro de la realidad constituida (como la famosa mancha prolongada en *Los embajadores* de Holbein); por último, está el dominio entre los dos marcos, o lo Real entre la realidad exterior y la realidad. En una pintura moderna, el marco que vemos delante de nosotros no es el verdadero marco; hay otro marco, invisible, el marco que implica la estructura del cuadro, el marco que demarca nuestra percepción de la pintura, y estos dos marcos, por definición, jamás se superponen: los separa una brecha invisible. El contenido fundamental del cuadro no se encuentra en su parte visible, sino que está en esta dislocación de los dos marcos, en la brecha que los separa. Esta dimensión entre los dos marcos es evidente en Malevich (¿qué es su «Cuadrado negro sobre fondo blanco» sino la marca mínima de la distancia entre los dos marcos?), en Edward Hopper (recordemos sus figuras solitarias en edificios de oficinas o cenas, donde pareciera que el marco del cuadro tuviera que redoblarse con otro marco de ventana, o, en los retratos de su esposa cerca de la ventana abierta, expuesta a los rayos del Sol, el exceso opuesto del contenido pintado respecto de lo que efectivamente vemos, como si solo viéramos el fragmento del cuadro completo, la toma con una contratoma faltante), o, en «Madonna» de Munch (con las gotas de esperma y la figura de *El grito* como un feto apretado entre los dos marcos).

Volvamos a Hegel: su limitación no reside en el truco de magia barata de la inversión de lo negativo en positivo. Es decir, sería muy fácil decir que su análisis es demasiado abstracto: Hegel sabía muy bien que las instituciones estatales racionales que describe en su *Filosofía del derecho* solo pueden surgir en el marco de la negatividad radical representada por el terror revolucionario; en pocas palabras, dan cuerpo a esta negatividad. El verdadero problema es que la autodiferenciación concreta de una totalidad social no reside solamente ni principalmente en la articulación orgánica de la sociedad; la principal forma de lo que diferencia a una sociedad desde y dentro de sí misma es un *antagonismo* social no orgánico (la «lucha

de clases»), y la articulación orgánica es un intento de domesticar este antagonismo. La relación de explotación y/o dominación siempre se basa en una no relación (un antagonismo entre el hombre y la mujer, o entre clases) que luego, en una operación que es ideológica en el sentido más elemental del término, es traducida/confundida como una nueva relación (la armonía de clases; la dualidad orgánica armónica de los «principios» masculinos y femeninos). En esto reside el frágil equilibrio de la explotación o dominación: el antagonismo es su fuente misma, por lo que tiene que estar allí, aunque ideológicamente ofuscado. En el caso de las diferencias sexuales, sin duda es la mujer la que paga el precio de esta operación: como podemos ver de manera ejemplar en el fundamentalismo musulmán, la armonía forzada de los sexos se basa en la contención de las mujeres en el «lugar que les corresponde»; es decir que una mujer sexualmente activa liberada es considerada la principal amenaza para la estabilidad social. En el caso de la diferencia de clases, el antagonismo es ofuscado a través de metáforas de la sociedad como un organismo cuya unidad puede verse alterada por enemigos entrometidos[6]. Por lo tanto, existe una homología entre el antagonismo sexual (la no relación) y el antagonismo de clase (la no relación): el antagonismo nunca es claro; siempre hay otro elemento que da cuerpo a la no relación en cuanto tal (la plebe o los «judíos» en una sociedad, los individuos sexualmente «desviados» en la sexualidad).

La belleza carente de fuerza odia al entendimiento porque este exige de ella lo que no está en condiciones de dar. Pero la vida del espíritu no es la vida que se asusta ante la muerte y se mantiene pura de la desolación, sino la que sabe afrontarla y mantenerse en ella. El espíritu solo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento. […] *Esta permanencia* [en lo negativo] *es la fuerza mágica que hace que lo negativo vuelva al ser*.

G. W. F. Hegel,
«Prólogo» a *Fenomenología del espíritu*

Introducción

La imagen más sublime que surgió de los trastornos políticos de los últimos años —y aquí debemos tomar el término «sublime» en el estricto sentido kantiano— fue, sin duda, la imagen única de la época de la violenta caída de Ceauşescu en Rumania: los rebeldes agitando la bandera nacional con la estrella roja (el símbolo comunista) recortada, por lo que, en lugar del símbolo que representaba el principio organizador de la vida nacional, solo quedaba un agujero en el centro. Es difícil imaginar un exponente más destacado del carácter «abierto» de una situación histórica «en su devenir», como hubiera dicho Kierkegaard, de esa fase intermedia en que el ex Significante Amo, aunque ya no tenga el poder hegemónico, todavía no ha sido reemplazado por el nuevo. El entusiasmo sublime del que da testimonio esta imagen de ninguna manera se ve afectado por el hecho de que ahora sabemos que esos sucesos en realidad fueron manipulados (en última instancia, tenía que ver con un golpe de la Securitate, la policía secreta comunista, contra sí misma, contra su propio significante; es decir, el viejo aparato se despojó de su ropa simbólica para sobrevivir): para nosotros, así como para la mayor parte de los participantes de ese suceso, todo esto se hizo visible en retrospectiva, y lo que realmente importa es que las masas que salieron a las calles de Bucarest «experimentaron» la situación como «abierta», que participaron en el singular estado intermedio de la transición de un discurso (vínculo social) a otro, cuando, por un breve instante pasajero, se hizo visible el agujero en el gran Otro, en el orden simbólico. El entusiasmo que los impulsaba era literalmente el entusiasmo por este agujero, aún no hegemonizado por ningún proyecto ideológico positivo. Todas las apropiaciones ideológicas (desde la nacionalista hasta la liberal demócrata) entraron posteriormente en escena y se esforzaron por «secuestrar» el proceso que en un principio no era de ellas. Es posible que en este punto se superpongan el entusiasmo de las masas y la actitud de un intelectual crítico por un breve instante. Y el deber del intelectual crítico —si es que en el universo «posmoderno» de hoy este sintagma aún tiene algún significado— es precisamente *ocupar todo el tiempo*, incluso cuando el nuevo orden (la «nueva armonía») se estabiliza y vuelve a invisibilizar el agujero en cuanto tal, *el lugar de este agujero*, esto es, mantener la distancia respecto de cada Significante Amo existente. En este sentido preciso, Lacan señala que, en el paso de un discurso (vínculo social) a otro, el «discurso del analista» siempre surge por un breve instante: el objetivo de este discurso es precisamente «producir» el Significante Amo, es decir, hacer visible su carácter «producido», artificial, contingente[7].

Mantener de esta manera la distancia respecto del Significante Amo constituye la actitud básica de la filosofía. No es casual que Lacan, en su seminario sobre la transferencia, se refiera a Sócrates, «el primer filósofo», como el paradigma del analista: en *El banquete*, de Platón, Sócrates se niega a ser identificado con el

agalma, el tesoro escondido en sí mismo, el ingrediente desconocido responsable del carisma del Amo, e insiste con el vacío que llena el *agalma*[8]. Es en este contexto que debemos ubicar el «asombro» que da origen a la filosofía: la filosofía comienza en cuanto dejamos de limitarnos a aceptar lo que existe como dado («¡Es así!», «La ley es la ley», etc.) y nos preguntamos cómo es posible eso que encontramos como real. Lo que caracteriza a la filosofía es este «paso hacia atrás» de la actualidad a la posibilidad; la mejor representación de esta actitud es el lema de Adorno y Horkheimer citado por Fredric Jameson: «Lo que se ofrece no es Italia, sino la prueba visible de su existencia»[9]. No hay nada más antifilosófico que la conocida anécdota de Diógenes el cínico, quien, al enfrentarse a las pruebas eleáticas de la inexistencia y la imposibilidad inherente del movimiento, simplemente respondió poniéndose de pie y dando un paseo. (Tal como señala Hegel, la versión estándar de esta anécdota pasa por alto en silencio su desenlace: Diógenes destrozó por completo a su alumno que aplaudió el gesto del maestro y lo castigó por aceptar la referencia a un *factum brutum* preteórico como prueba). La teoría implica el poder de abstraernos de nuestro punto de partida para luego reconstruirlo sobre la base de sus presupuestos, sus «condiciones de posibilidad» trascendentales; la teoría en cuanto tal, por definición, requiere la suspensión del Significante Amo.

En este sentido preciso, Rodolphe Gasché se justifica por completo al afirmar que Derrida sigue siendo un filósofo «trascendental» absoluto: nociones como *différance*, suplemento, etc., se esfuerzan por dar una respuesta a la pregunta de las «condiciones de posibilidad» del discurso filosófico[10]. En otras palabras, la estrategia de la «deconstrucción» derridiana no es diluir el rigor filosófico en la gracia desenfrenada de la «escritura», sino socavar el procedimiento filosófico mediante su más rigurosa autoaplicación: su objetivo es demostrar que la «condición de imposibilidad» de un sistema filosófico (es decir, lo que en el horizonte de este sistema aparece como el obstáculo que hay que superar, el momento secundario que hay que sobrepasar) en realidad funciona como su condición inherente de posibilidad (no hay *logos* puro sin escritura, no hay origen sin su suplemento, etc.). ¿Y por qué no exigimos también para Lacan el título de «filósofo trascendental»? ¿Acaso su obra completa no es un intento de responder la pregunta de cómo es posible el *deseo*? ¿No ofrece un tipo de «crítica del deseo puro», de la facultad pura de desear[11]? ¿Acaso no son todos sus conceptos fundamentales claves del enigma del deseo? El deseo está constituido por la «castración simbólica», la pérdida original de la *Cosa*; el vacío de esta pérdida es llenado por el *objet petit a*, el objeto-fantasía; esta pérdida se produce porque estamos «subordinados» al universo simbólico que estropea el circuito «natural» de nuestras necesidades; etc., etc.

Sin embargo, esta tesis según la cual Lacan es esencialmente un filósofo parece demasiado peligrosa, porque contradice abiertamente reiteradas declaraciones de Lacan en que descarta en forma explícita la filosofía como una versión del «discurso del Amo»[12]. ¿Acaso Lacan no hace reiteradas veces en el carácter radicalmente

antifilosófico de su enseñanza, hasta el patético «Je m'insurge contre la philosophie» de los últimos años de su vida? Sin embargo, las cosas se complican cuando recordamos que ya la propia filosofía poshegeliana, en sus tres ramas principales (la filosofía analítica, la fenomenología y el marxismo), se concibe a sí misma como «antifilosofía», «ya no filosofía». En *La ideología alemana*, Marx observa burlonamente que la filosofía está tan relacionada a la «vida real» como la masturbación al acto sexual; la tradición positivista pretende reemplazar la filosofía (metafísica) con el análisis científico de los conceptos; los fenomenólogos heideggerianos se esfuerzan por «atravesar la filosofía» hacia el «pensamiento» posfilosófico. En resumen, lo que hoy se practica como «filosofía» son precisamente diferentes intentos de «deconstruir» algo que llamamos «corpus filosófico clásico» («metafísica», «logocentrismo», etc.). Por lo tanto, es tentador exponer la hipótesis de que aquello a lo que se opone la «antifilosofía» de Lacan es esta filosofía en cuanto antifilosofía: ¿y si la *práctica* teórica de Lacan implica una especie de *retorno a la filosofía*?

Según Alain Badiou, hoy vivimos en la era de los «nuevos sofistas»[13]. Los dos quiebres cruciales de la historia de la filosofía, el de Platón y el de Kant, se produjeron como respuesta a las nuevas posturas relativistas que amenazaban con derribar el corpus tradicional del conocimiento: en el caso de Platón, la argumentación lógica de los sofistas socavó las bases míticas de las costumbres tradicionales; en el caso de Kant, los empiristas (como Hume) minaron los cimientos de la metafísica racionalista leibniziano-wolffiana. En ambos casos, la solución ofrecida no es una vuelta a la postura tradicional, sino un nuevo gesto fundacional que «derrota a los sofistas en su propio juego», es decir, que supera el relativismo de los sofistas con su propia radicalización (Platón *acepta* el procedimiento argumentativo de los sofistas; Kant *acepta* la forma en que Hume sepulta la metafísica tradicional). Y nuestra hipótesis es que Lacan abre la posibilidad de otra repetición del mismo gesto. Es decir que la «teoría posmoderna» que predomina en la actualidad es una mezcla de neopragmatismo y deconstrucción, cuya mejor representación son nombres como Rorty y Lyotard: sus obras destacan la negativa «antiesencialista» del *Ground* universal, la disolución de la «verdad» en un efecto de diversos juegos de lenguajes, la relativización de su alcance a la comunidad intersubjetiva especificada históricamente, etc., etc. Los esfuerzos desesperados y aislados de un retorno «posmoderno» a lo Sagrado enseguida se ven reducidos a otro simple juego de lenguaje, a otra manera de «contar historias sobre nosotros mismos». Sin embargo, Lacan no es parte de esta «teoría posmoderna»: en este sentido, su postura es homóloga a la de Platón o Kant. La percepción de Lacan como «antiesencialista» o «deconstruccionista» cae presa de la misma ilusión que percibir a Platón solo como un sofista más. Platón acepta de los sofistas su lógica de la argumentación discursiva, pero la utiliza para afirmar su compromiso con la Verdad; Kant acepta la ruptura de la metafísica tradicional, pero la usa para realizar su giro

trascendental; en el mismo sentido, Lacan acepta la idea central «deconstruccionista» de la contingencia radical, pero la vuelve contra sí misma, al usarla para afirmar su compromiso con la Verdad *como contingente*. Por esta razón, al referirse a Lacan, los deconstruccionistas y los neopragmatistas siempre se ven perturbados por lo que perciben como un dejo de «esencialismo» (disfrazado de «falogocentrismo», etc.), como si Lacan estuviera increíblemente cerca de ellos, pero por algún motivo no fuera «uno de ellos».

Preguntar si Lacan es uno más de los nuevos sofistas posmodernos es plantear una pregunta que va mucho más allá del tedio de cualquier discusión académica especializada. Es tentador arriesgar una hipérbole y afirmar que, en cierto sentido, *todo*, desde el destino de la llamada «civilización occidental» hasta la supervivencia de la humanidad a la crisis ecológica, depende de la respuesta a esta pregunta relacionada: a propósito de la era posmoderna de los nuevos sofistas, ¿podemos repetir hoy, *mutatis mutandis*, el gesto de Kant?

PARTE I

COGITO: el vacío llamado «sujeto»

1. «Yo, o Él o Ello (la cosa) que piensa»
El sujeto del noir…

Una forma de considerar la brecha histórica que separa la década de 1980 de la década de 1950 es comparar el clásico *film noir* con la nueva ola de cine *noir* de los años ochenta. No me refiero particularmente a las *remakes* directas o indirectas (*Con las horas contadas* y *Muerto al llegar; El poder y la pasión* como *remake* de *Retorno al pasado; Fuego en el cuerpo* como *remake* de *Pacto de sangre; Sin salida* como *remake* de *El reloj asesino*, etc., hasta *Bajos instintos* como *remake* lejana de *Vértigo*[14]), sino a aquellas películas que se esfuerzan para resucitar el universo *noir* al combinarlo con otro género, como si hoy en día el *noir* fuera una entidad vampiresca que, para sobrevivir, necesita sangre fresca de otras fuentes. Hay dos casos ejemplares aquí: *Corazón satánico*, de Alan Parker, que combina el *noir* con lo oculto y sobrenatural, y *Blade Runner*, de Ridley Scott, que combina el *noir* con la ciencia ficción.

La teoría del cine ha estado obsesionada durante mucho tiempo con la pregunta: ¿el *noir* es un género en sí mismo o un tipo de distorsión anamórfica que influye sobre diferentes géneros? Desde el principio, el *noir* no se ha limitado a las historias de detectives rudos: se pueden identificar fácilmente repercusiones de temas *noir* en comedias (*Arsénico y encaje antiguo*), en westerns (*Perseguido*), en dramas políticos y sociales (*El político*, *Días sin huella*), etc. ¿Nos encontramos aquí con un impacto secundario de algo que constituye originalmente un género en sí mismo (el universo del crimen *noir*), o las películas de crímenes son solo uno de los campos de aplicación posibles de la lógica *noir*? En otras palabras, ¿el *noir* es un predicado que entabla con el universo del crimen la misma relación que con las comedias o los westerns, una suerte de operador lógico que presenta la misma distorsión anamórfica en todos los géneros en que se aplica, por lo que descubrir que su aplicación es más fuerte en las películas de crímenes no es más que una contingencia histórica? Hacernos estas preguntas de ninguna manera significa caer en sofisterías meticulosas: nuestra tesis es que el *noir* policial «propiamente dicho», digamos, *llega a su verdad* (en términos hegelianos: alcanza su noción) solo al fusionarse con otro género, específicamente con la ciencia ficción o lo oculto.

Entonces, ¿qué tienen en común *Blade Runner* y *Corazón satánico*? Ambas películas tratan sobre la memoria y la subversión de la identidad personal: el héroe, el detective rudo, debe sumergirse en una investigación cuyo resultado final consiste en descubrir que desde el principio él mismo estaba involucrado con el objetivo de su búsqueda. En *Corazón satánico*, el héroe determina que el cantante muerto que estaba buscando no es otro que él mismo (en un ritual oculto realizado mucho tiempo antes, intercambió su corazón y alma con un exsoldado, quien ahora cree ser). En *Blade Runner*, el héroe está tras un grupo de «replicantes» prófugos en la ciudad de

Los Ángeles de 2012; luego de cumplir su misión, le informan que él también es un replicante. Por lo tanto, el resultado de la búsqueda es en ambos casos el debilitamiento radical de la identidad propia ideada por una agencia misteriosa y todopoderosa: en el primer caso, el mismísimo diablo («Louis Cipher») y, en el segundo, la corporación Tyrell, que logró fabricar replicantes que desconocían su condición de replicantes, es decir, replicantes que se consideraban erróneamente humanos[15]. El mundo representado en ambas películas es el mundo en que el Capital colectivo logró penetrar y dominar el núcleo mismo de la fantasía de nuestro ser: ninguno de nuestros rasgos es realmente «nuestro»; incluso nuestros recuerdos y fantasías fueron plantados artificialmente. Es como si la tesis de Fredric Jameson según la cual el posmodernismo es la época en que el capital coloniza los últimos recursos hasta ahora excluidos de su circuito llegara aquí a su conclusión hiperbólica: la fusión del Capital y el Conocimiento da origen a un nuevo tipo de proletario, digamos, el proletario absoluto, despojado de los últimos focos de resistencia privada. Todo, incluso los recuerdos más íntimos, es plantado, por lo que ahora solo queda literalmente el vacío de la subjetividad pura sin contenido (*substanzlose Subjektivitaet*, la definición de Marx del proletario). Irónicamente, podríamos decir que *Blade Runner* es una película sobre el surgimiento de la conciencia de clase.

Esta verdad se disimula en una película de manera metafórica y en la otra de manera metonímica: en *Corazón satánico* el Capital colectivo es sustituido por la figura metafórica del diablo, mientras que en *Blade Runner* un impedimento metonímico evita que la película desarrolle su lógica inherente. Es decir, la edición del director de *Blade Runner* se diferencia en dos aspectos cruciales de la versión lanzada en 1982: no hay voz en *off* y, al final, Deckard (Harrison Ford) descubre que él también es un replicante[16]. Pero aun en las dos versiones lanzadas, en especial en la de 1992, hay una serie de características que dan indicios de la verdadera condición de Deckard: el acento marcado recae en el paralelismo visual entre Deckard y León Kowalski, un replicante que es interrogado en el edificio Tyrell al principio de la película; luego de que Deckard prueba a Rachael (Sean Young) que ella es una replicante al citar los recuerdos más íntimos de su infancia que ella jamás había compartido con nadie, la cámara ofrece un breve resumen de sus *propias* mitologías personales (fotos viejas de su infancia en el piano, su sueño-recuerdo de un unicornio), lo cual implica claramente que son recuerdos y sueños fabricados, no «verdaderos». Por eso, cuando Rachael le pregunta burlonamente si él también se sometió a la prueba para ver si es un replicante, la pregunta resuena con un tono ominoso; la actitud condescendiente y cínica del policía que actúa como contacto entre Deckard y el jefe de la policía, así como el hecho de que hace pequeños modelos de papel de unicornios, indican en forma evidente que él sabe que Deckard es un replicante (y sin dudas podemos suponer que en la verdadera edición del director este informa esta situación a Deckard en forma brutal). La paradoja aquí es que el efecto subversivo (la difuminación de la línea que separa a los humanos de los

androides) gira en torno al cierre de la narrativa, en el bucle mediante el cual el principio predice metafóricamente el final (cuando, al principio de la película, Deckard vuelve a mirar la grabación del interrogatorio de Kowalski, aún no sabe que al final él mismo ocupará ese lugar), mientras que la evasión del cierre de la narrativa (en la versión de 1982, los indicios sobre la condición de replicante de Deckard apenas se perciben) funciona como un acuerdo conformista que elimina el toque subversivo.

Entonces, ¿cómo podemos hacer un diagnóstico del lugar del héroe al final de su búsqueda cuando recuperar la memoria lo priva de su propia identidad? Es aquí donde surge la brecha que separa el *noir* clásico del *noir* de los años ochenta en su forma más pura. Hoy en día, incluso los medios de comunicación son conscientes de cómo nuestra percepción de la realidad, incluida la realidad de nuestra propia experiencia interna, depende de ficciones simbólicas. Basta con citar una reciente edición de la revista *Time*: «Las historias son preciosas, indispensables. Todos debemos tener una historia, una narrativa. Uno no sabe quién es hasta que tiene la versión imaginaria de sí mismo. Casi no existimos sin ella». El *noir* clásico se mantiene dentro de estos límites: abundan los casos de amnesia en los que el héroe no sabe quién es ni qué hizo al perder la conciencia. Sin embargo, la amnesia es aquí una deficiencia medida por el nivel de integración en el campo de la intersubjetividad, de la comunidad simbólica: tener un recuerdo exitoso significa que, al organizar su vida-experiencia como una narrativa coherente, el héroe exorciza los oscuros demonios del pasado. Pero en el universo de *Blade Runner* o *Corazón satánico*, el recuerdo designa algo incomparablemente más radical: la pérdida total de la identidad simbólica del héroe. Este se ve obligado a asumir que no es lo que creía ser, sino otra cosa-persona. Por eso, la «edición del director» de *Blade Runner* se justifica por completo al prescindir de la voz en *off* de Deckard (¡homófono de «Descartes»!): en el universo *noir*, la narración de la voz en *off* da cuenta de la integración de la experiencia del sujeto al gran Otro, al campo de la tradición simbólica intersubjetiva.

Uno de los lugares comunes sobre el *noir* clásico establece su trasfondo filosófico en el existencialismo francés. Sin embargo, para comprender las implicancias del cambio radical en el *noir* de los años ochenta, debemos remontarnos más atrás, a la problemática cartesiana-kantiana del sujeto en cuanto «yo pienso» puro e insustancial.

… dislocado

Descartes fue el primero en introducir una fisura en el universo ontológicamente coherente: tener la certeza absoluta hasta el punto del «yo pienso» abre por un breve instante la hipótesis del Genio Maligno (*le malin genie*) que, a mis espaldas, me domina y maneja los hilos de lo que experimento como «realidad» (el prototipo del Científico Creador que crea un hombre artificial, desde el Dr. Frankenstein hasta Tyrell en *Blade Runner*). Sin embargo, al reducir su *cogito* a *res cogitans*, Descartes, por así decirlo, emparcha el agujero que recortó en la textura de la realidad. Solo Kant articula por completo las paradojas inherentes a la conciencia de sí. Lo que el «giro trascendental» de Kant pone de manifiesto es la imposibilidad de ubicar al sujeto en la «gran cadena de ser», en el Todo del universo, en todas esas nociones del universo como un Todo armonioso donde cada elemento tiene su lugar propio (hoy en día, abundan en la ideología ecológica). En contraste con esto, el sujeto está «dislocado» en el sentido más radical; carece constitutivamente de su lugar propio, por lo que Lacan lo designa con el matema S/ , la S «tachada».

Para Descartes, esta condición de «dislocado» aún está oculta. El universo cartesiano se mantiene dentro de los límites de lo que Foucault, en *Las palabras y las cosas*, llamó «episteme clásica», ese campo epistemológico regulado por la problemática de las representaciones: su encadenamiento causal, su claridad y evidencia, la conexión entre la representación y el contenido representado, etc[17]. Tras llegar al punto de certeza absoluta en *cogito ergo sum*, Descartes aún no concibe al *cogito* como correlativo de toda la realidad, es decir, como el punto externo a la realidad, exento de ella, que delimita su horizonte (en el sentido de la conocida metáfora del *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein del ojo que jamás puede ser parte de la realidad que se ve). A diferencia del agente autónomo que constituye «espontáneamente» el mundo objetivo en oposición a sí mismo, el *cogito* cartesiano es una representación que, al seguir el encadenamiento conceptual inherente, nos lleva a otras representaciones superiores. El sujeto primero verifica que el *cogito* sea una representación que pertenece a un ser intrínsecamente deficiente (la duda indica imperfección); en cuanto tal, implica la representación de un ser perfecto y libre de incertidumbres. Dado que es evidente que una entidad o representación inferior deficiente no puede causar una superior, debía existir el ser perfecto (Dios). La naturaleza veraz de Dios asegura, además, la fiabilidad de nuestras representaciones de la realidad externa, y demás. Por lo tanto, en la visión final del universo de Descartes, el *cogito* es solo una de muchas representaciones en una totalidad compleja, *parte* de la realidad y aún no (o, en términos hegelianos, solo «en sí») correlativo a la totalidad de la realidad.

Entonces, ¿qué indica el quiebre entre el *cogito* de Descartes y el «yo» de la apercepción trascendental de Kant? La clave de esto radica en la observación que Kant hace respecto de Wittgenstein, dirigida a Descartes, según la cual usar «yo pienso» como una frase completa no es legítimo, ya que exige una continuación: «Yo pienso que… (va a llover, tienes razón, vamos a ganar…)». Según Kant, Descartes

cae presa de la «subrepción de la conciencia hipostasiada», concluye erróneamente que, en el «yo pienso» vacío que acompaña cada representación de un objeto, obtenemos una entidad fenoménica positiva, la *res cogitans* (un «trozo del mundo», en palabras de Husserl), que piensa y es transparente a sí misma en su capacidad de pensar. En otras palabras, la conciencia de sí da autopresencia y autotransparencia a la «cosa» en mí que piensa. De esta manera, se pierde la discordancia topológica entre la forma «yo pienso» y la sustancia que piensa, es decir, la distinción entre la proposición analítica sobre la identidad del sujeto lógico de pensamiento, contenido en el «yo pienso», y la proposición sintética sobre la identidad de una *persona* en cuanto cosa-sustancia pensante. Al articular esta distinción, Kant *precede* lógicamente a Descartes: saca a la luz una especie de «mediador evanescente», un momento que debe desaparecer para que la *res cogitans* cartesiana emerja[18]. Lacan recupera esta distinción kantiana como la distinción entre el sujeto de la enunciación (*sujet de l'énonciation*) y el sujeto del enunciado (*sujet de l'énoncé*): el sujeto lacaniano de la enunciación (S/) también es una variable (no una función) lógica vacía e insustancial, mientras que el objeto del enunciado (la «persona») consiste en el «relleno» fantasmático que llena el vacío del S/…

Esta brecha que separa la experiencia propia del yo empírico del yo de la apercepción trascendental también distingue la existencia en cuanto realidad experiencial y la existencia en cuanto construcción lógica, es decir, la existencia en el sentido matemático («Existe una X que…»). El estado del yo de la apercepción trascendental de Kant es el de una construcción lógica *necesaria* e *imposible* a la vez («imposible» en el sentido preciso de que su noción jamás se puede llenar con la realidad experiencial intuida), en resumen: el de lo *real* lacaniano. Justamente, el error de Descartes fue confundir la realidad experiencial con la construcción lógica en cuanto lo real-imposible[19].

En este punto, el razonamiento de Kant es mucho más refinado que lo que parece. Para apreciar plenamente su sutileza, debemos hacer uso de la fórmula de la fantasía (S/ ◊ *a*) de Lacan: «yo pienso» solo en la medida en que soy inaccesible para mí en cuanto Cosa nouménica que piensa. Originalmente, la Cosa no está y el objeto-fantasía (*a*) llena ese vacío (en este preciso sentido kantiano, Lacan señala que *a* es «el relleno del yo»[20]). El acto de «yo pienso» es transfenoménico, no un objeto de experiencia interna ni de la intuición. Sin embargo, no es un una Cosa nouménica, sino el vacío de su ausencia: no es suficiente decir que del yo de la apercepción pura «tomado por separado [de los pensamientos que son sus predicados], nosotros no podemos tener jamás ni el más mínimo concepto»[21]. Debemos agregar que *esta falta de contenido intuido es constitutiva del yo; la inaccesibilidad al yo de su propio «núcleo del ser» lo convierte en un yo*[22]. Al respecto, Kant no es muy claro, por lo que una y otra vez cae en la tentación de concebir la relación entre el yo de la apercepción pura y el yo de la experiencia propia como la relación entre una Cosa en sí y un fenómeno experiencial[23].

Cuando, en consecuencia, Kant señala que «en la unidad sintética originaria de la apercepción, tengo conciencia de mí mismo, no como me aparezco a mí [mismo], ni como, en mí mismo, soy, sino solo [tengo conciencia de] que soy»[24], lo primero que debemos notar es la paradoja fundamental de la formulación: me encuentro *siendo* desprovisto de todas las determinaciones del pensamiento en el preciso instante en que, por medio de la abstracción última, me limito a la forma vacía del *pensamiento* que acompaña cada representación de mí. Por lo tanto, la forma vacía del pensamiento coincide con ser, que no tiene ninguna determinación del pensamiento formal. Sin embargo, aquí donde Kant parece acercarse más a Descartes, la distancia que los separa es infinita: en Kant, esta coincidencia del pensamiento y el ser en el acto de conciencia de sí de ninguna manera implica un acceso a uno mismo en cuanto sustancia pensante: «Por ese Yo, o Él, o Ello (la cosa) que piensa, no se representa nada más que un sujeto trascendental de los pensamientos = x, que es conocido solamente por medio de los pensamientos que son sus predicados, y del cual, tomado por separado, nosotros no podemos tener jamás ni el más mínimo concepto»[25]. En resumen, no podemos ofrecer ninguna respuesta a la pregunta «¿Cómo está estructurada la Cosa que piensa?». La paradoja de la conciencia de sí es que *solo es posible en el contexto de su propia imposibilidad*: soy consciente de mí mismo solo en la medida en que estoy fuera del alcance de mí en cuanto núcleo real de mi ser («Yo, o Él, o Ello [la cosa] que piensa»). No puedo adquirir conciencia de mí en calidad de «Cosa que piensa»[26]. En *Blade Runner*, luego de enterarse de que Rachael es una replicante que se percibe (erróneamente) a sí misma como ser humano, Deckard le pregunta asombrado: «¿Cómo puedes no saber lo que eres?». Ahora podemos ver cómo hace más de doscientos años la filosofía de Kant delineó una respuesta a este enigma: la noción misma de la conciencia de sí implica el autodescentramiento del sujeto, que es mucho más radical que la oposición entre el sujeto y el objeto. De esto trata en última instancia la teoría kantiana de la metafísica: la metafísica se esfuerza por sanar la herida de la «represión primordial» (la inaccesibilidad de la «Cosa que piensa») al dar al sujeto un lugar en la «gran cadena de ser». Lo que la metafísica no logra ver es el precio que se paga por esta asignación: la pérdida de la calidad misma de la que quería dar cuenta, es decir, la libertad humana. El propio Kant se equivoca, en su *Crítica de la razón práctica*, al concebir la libertad (el postulado de la razón práctica) como una Cosa nouménica; así se confunde su idea fundamental de que yo conservo mi calidad de agente espontáneo y autónomo precisamente y solo en la medida en que no puedo acceder a mí mismo como Cosa.

En un análisis más detallado, ¿qué constituye las contradicciones que surgen cuando el yo de la apercepción pura se identifica con el Sí mismo nouménico (la «Cosa que piensa»)? Tal como señala Henry Allison en su perspicaz resumen de la crítica que Strawson hace de Kant[27], en el caso de esta identificación, el yo fenoménico (el sujeto empírico) debe concebirse a la vez como algo que (a modo de

objeto de experiencia) aparece *ante* el sujeto nouménico y como apariencia *del* sujeto nouménico. Es decir, todo lo que parece parte de la realidad constituida aparece ante el sujeto trascendental (que aquí se concibe como idéntico al sujeto nouménico); por otra parte, el sujeto empírico es, tal como sucede con todas las realidades intuidas, la apariencia fenoménica de una entidad nouménica, en este caso, del sujeto nouménico. Sin embargo, esta duplicación es un cortocircuito sin sentido que se cancela a sí mismo: si el sujeto nouménico se aparece *ante sí mismo*, se pierde la distancia que separa la apariencia de los noúmenos. La agencia que percibe algo como apariencia no puede ser en sí una apariencia. En tal caso, nos encontramos en el círculo vicioso sin sentido descrito por Alphonse Allais, donde dos apariencias se reconocen mutuamente como apariencias (Raúl y Margarita tienen una cita en un baile de máscaras; en un rincón secreto, los dos se quitan las máscaras y gritan sorprendidos: Raúl, porque su pareja no es Margarita, y Margarita, porque su pareja no es Raúl). Por lo tanto, la única manera de salir de este punto muerto es distinguir el yo de la apercepción pura y la Cosa que piensa: lo que experimento, lo que se me da fenoménicamente en mi intuición, el contenido de mi persona (el objeto de la psicología empírica), es, por supuesto, como en todo fenómeno, la aparición de una Cosa (en este caso, de la Cosa que piensa), *pero esta Cosa no puede ser el yo de la apercepción pura, el sujeto trascendental ante el que aparece la «Cosa que piensa» como yo empírico*.

Con este punto crucial en mente, podemos dar cuenta con precisión de la diferencia entre la inaccesibilidad del En sí nouménico y de cualquier objeto de percepción. Cuando Kant dice que el sujeto trascendental «es conocido solamente por medio de los pensamientos que son sus predicados, y [de él], tomado por separado, nosotros no podemos tener jamás ni el más mínimo concepto»[28], ¿acaso eso no aplica también a la mesa que tengo enfrente, por ejemplo? La mesa también es conocida solamente por medio de los pensamientos que son sus predicados, y de ella, tomada por separado, nosotros no podemos tener jamás ni el más mínimo concepto. Sin embargo, debido a la duplicación autorreferencial descrita más arriba de la aparición en el caso del yo, *el «yo pienso» también debe permanecer vacío en el nivel fenoménico*. La apercepción del yo, por definición, carece de contenido intuitivo; es una representación vacía que recorta un agujero en el campo de las representaciones. Para decirlo en forma concisa: Kant se ve obligado a definir el yo de la apercepción trascendental como algo que no es ni fenoménico ni nouménico por la paradoja del amor propio; *si yo me fuera dado a mí mismo fenoménicamente, como objeto de experiencia, al mismo tiempo debería serme dado nouménicamente*.

Otra forma de llegar al mismo resultado es mediante la dualidad del intelecto discursivo y el intelecto intuitivo: por su finitud, el sujeto dispone solo del intelecto discursivo. Lo afectan las cosas en sí, y hace uso del intelecto discursivo (la red de categorías trascendentales formales) para estructurar la multiplicidad de sentimientos sin forma en una realidad objetiva: esta estructuración es su acto «espontáneo» y

autónomo. Si tuviera intelecto intuitivo, llenaría el abismo que separa el intelecto de la intuición y, de ese modo, obtendría acceso a las cosas tal cual son en sí. Sin embargo, «si bien puedo afirmar con coherencia, aunque vacuamente, que si el Yo tuviera un intelecto intuitivo *en lugar de* discursivo podría conocer *otras* cosas (objetos) como son en sí, no puedo afirmar, de manera similar, que podría conocerme a mí mismo como objeto en mi capacidad como sujeto pensante espontáneo»[29].¿Por qué? Si tuviera que tener una intuición de mí mismo en cuanto «Cosa que piensa», es decir, si tuviera acceso a mi En sí nouménico, *perdería el rasgo mismo que me hace un yo de la apercepción pura*: dejaría de ser el agente trascendental y espontáneo que constituye la realidad[30].

La misma paradoja se repite a propósito del objeto trascendental en cuanto correlato del yo de la apercepción pura. Es decir, ¿cómo llega Kant a la noción de objeto trascendental? ¿Por qué no puede aceptar las categorías trascendentales, por un lado, y los sentimientos que dan testimonio de nuestro ser cuando las Cosas en sí actúan sobre él, por el otro? El «objeto trascendental, es decir, el pensamiento enteramente indeterminado de algo en general»[31] tiene la función suministrar «en todos nuestros conceptos empíricos […], en general, referencia a un objeto, es decir, realidad objetiva»[32]. En otras palabras, sin este objeto paradójico que «debe ser pensado solo como algo en general = X»[33], la diferencia entre la lógica formal y la lógica trascendental se desmoronaría, es decir, la tabla de categorías *a priori* seguiría siendo una simple red formal y lógica, despojada del poder trascendental de constituir una «realidad objetiva». El objeto trascendental es la forma del objeto en general por medio de una referencia a la que las categorías *a priori* sintetizan la multiplicidad de intuiciones sensibles en la representación de un objeto unificado: señala el momento en que la forma general de todos los objetos posibles vuelve a la representación vacía del «objeto en general». Por esa razón, la noción de objeto trascendental socava la distinción kantiana estándar entre el relleno sin forma que desciende de la Cosa trascendente (sentimientos sensibles que dan testimonio de la manera en que el sujeto es influenciado pasivamente por algunas entidades nouménicas) y la forma trascendental mediante la cual el sujeto da a este relleno intuido forma de «realidad»: es un objeto «creado» enteramente por el sujeto, la «unidad que el pensamiento proyecta delante de sí mismo como sombra de un objeto»[34], una forma inteligible que es su propio relleno. En cuanto tal, es el semblante de un objeto, es decir, en sentido estricto, un objeto metonímico: la finitud (real) y la infinitud (potencial) simultáneas de nuestra experiencia abren un espacio para él. El objeto trascendental da un cuerpo a la brecha que separa para siempre el marco formal-trascendental universal de las categorías «vacías» del alcance finito de nuestra experiencia real, de los sentimientos que dan a nuestra intuición un contenido positivo. Por lo tanto, su función es eminentemente antihumeana, antiescéptica: garantiza que las categorías trascendentales harán referencia a todos los posibles objetos de experiencia futuros. Esta distinción entre la Cosa en sí [*Ding-an-sich*] y el objeto trascendental se

corresponde a la perfección con la distinción lacaniana entre lo Real en cuanto *Ding* y el *objet petit a*: este último es precisamente un objeto tan metonímico que da un cuerpo a la falta de objetos positivos[35].

A propósito del «objeto trascendental, es decir, el pensamiento enteramente indeterminado de algo en general», Kant dice: «Este no puede llamarse *noumenon*; pues no sé lo que él es en sí mismo, y no tengo concepto alguno de él, salvo tan solo [el] del objeto de una intuición sensible en general»[36]. En un primer abordaje, Kant parece contradecir su propia premisa básica, al mencionar como prueba de la condición de no nouménico del objeto trascendental el hecho de que no sabemos nada de lo que es en sí: ¿acaso esta incognoscibilidad no es la definición misma del objeto nouménico? Pero esta aparente contradicción se disipa fácilmente al considerar la naturaleza precisa del objeto trascendental[37]: en la medida en que da cuerpo al objeto en general, es decir, en tanto funciona como sustituto metonímico de la objetividad *en su totalidad*, es *un objeto que, si me fuera dado en la intuición, al mismo tiempo debería serme dado como es en sí mismo*. (Recordemos que aquí también radica la característica fundamental del yo de la apercepción pura: su representación está vacía porque, si fuera dada fenoménicamente, también sería dada nouménicamente[38]).

De Kant a Hegel

Esta ambigüedad de Kant en relación con el objeto trascendental (Kant oscila entre concebirlo como una Cosa y como algo que no es ni fenoménico ni nouménico) es el inverso de la ambigüedad respecto del sujeto trascendental; y, además, no es una simple falla cuya corrección nos permitiría formular la «propia» teoría kantiana, sino una equivocidad *necesaria* cuyas raíces se hicieron visibles solo en retrospectiva, desde una perspectiva hegeliana: si elegimos cualquiera de los dos polos de la alternativa, el sistema de Kant se desintegra por completo. Es decir, si, por un lado, nos atenemos a la identificación del yo trascendental con la Cosa-En sí nouménica, *el En sí nouménico se aparece fenoménicamente ante sí mismo*, lo cual significa que la diferencia entre los fenómenos y los noúmenos se disuelve: el «yo» se convierte en el singular sujeto-objeto dado a sí mismo en la «intuición intelectual», el «ojo que se ve a sí mismo» (el paso dado por Fichte y Schelling, pero prohibido incondicionalmente por Kant: la *intelektuelle Anschauung* como el «punto de partida absoluto» de

filosofar). Si, por el contrario, el yo de la apercepción —este agente autónomo del la constitución de la realidad— *no* es una Cosa nouménica, la diferencia entre los fenómenos y los noúmenos se disuelve una vez más, aunque de manera totalmente distinta: de manera hegeliana. Lo que debemos tener en cuenta aquí es que Hegel rechaza la noción misma de «intuición intelectual» por considerarla una síntesis inadecuada e «inmediata», es decir que sigue siendo totalmente kantiano en su insistencia en la irreducible brecha que separa el intelecto discursivo (el nivel de la Noción) de la intuición. Lejos de solo reparar la fisura de Kant, Hegel incluso la radicaliza. ¿Cómo?

En este punto, es conveniente olvidar las frases del libro de texto estándar sobre el «idealismo absoluto» de Hegel según la cual, o al menos eso cuenta la historia, el movimiento propio de la Noción supera el formalismo al generar todo el contenido fuera de sí y de esa manera volverse capaz de prescindir de instigaciones externas de la Cosa en sí. En lugar de sumergirnos directamente en tales «proposiciones hegelianas fundamentales», volvamos sobre la dualidad kantiana de la red trascendental de las categorías y de las Cosas en sí: las categorías trascendentales moldean los sentimientos que se originan en las cosas noúmenas en «realidad objetiva». Sin embargo, como ya vimos, el problema radica en la finitud radical de los sentimientos: nunca son «todos», porque nunca se nos da la totalidad de los sentimientos; si se nos dieran todos, tendríamos acceso a las Cosas en sí. Precisamente aquí interviene la crítica que Hegel hace del «formalismo» kantiano: no identifica como el lugar de insuficiencia la naturaleza finita de los sentimientos, sino el carácter abstracto del pensamiento en sí. La necesidad misma de sentimientos (es decir, de material heterogéneo para dar contenido a nuestro intelecto) da testimonio del hecho de que nuestro pensamiento es abstracto y formal, que aún no alcanzó el nivel de lo que Hegel llama «forma absoluta».

De esta manera, el objeto trascendental cambia radicalmente de función: pasa de ser el indicador de una deficiencia del lado de la intuición —es decir, del hecho de que nuestras representaciones están marcadas para siempre por nuestra finitud, de que el mundo de los objetos intuidos jamás será dado en su totalidad— al indicador de la deficiencia de la *forma discursiva* misma. En este sentido preciso, el «idealismo absoluto» de Hegel no es más que la «crítica» kantiana llevada hasta sus últimas consecuencias: «no hay metalenguaje»; es imposible que ocupemos el lugar neutral desde el que podríamos medir la distancia que separa nuestro semblante del conocimiento y el En sí de la Verdad. En resumen, Hegel lleva la crítica de Kant a su extremo al punto que parece retroceder hacia el «panlogismo» absoluto: al afirmar que *toda tensión entre la Noción y la realidad, cada relación entre la Noción de lo que aparece como su Otro irreducible en la experiencia sensible y extraconceptual ya es una tensión intraconceptual, es decir, ya implica una determinación conceptual* mínima de su «alteridad»[39]. El ejemplo más evidente de esta determinación conceptual, por supuesto, es la contraposición empirista de las características

primarias (la forma) y secundarias (el color, el sabor) del objeto percibido: el sujeto tiene en sí la medida que le permite distinguir entre lo que simplemente son «impresiones subjetivas» y lo que «existe objetivamente». Y lo mismo aplica para la Cosa en sí kantiana: ¿cómo llega el sujeto a ella? Al abstraerse de toda determinación sensible que se refiera a los objetos de experiencia, lo que queda es el objeto de abstracción pura, la «cosa del pensamiento» (*Gedankending*) pura. En resumen, nuestra búsqueda de un presupuesto puro y no afectado por la actividad espontánea del sujeto produce una entidad que es pura postulación.

En eso consiste la apuesta «idealista» de Hegel: lo que aparece en y ante nuestra experiencia como un excedente extraconceptual, como la «alteridad» de un objeto irreducible al marco conceptual del sujeto, impenetrable por él, es siempre ya la percepción (errónea) fetichista y «cosificada» de una incoherencia de la noción para sí. En este sentido, Hegel señala, en su introducción a *Fenomenología del espíritu*, cómo la medida que usamos para poner a prueba la verdad de nuestros conocimientos-afirmaciones siempre está atrapada en el proceso de las pruebas: si se demuestra que nuestro conocimiento es inadecuado, si no se ajusta a nuestra medida de lo que consideramos Verdad, no solo debemos cambiar nuestros conocimientos por la forma más adecuada, sino que también debemos reemplazar la varilla misma de la Verdad, el En sí que nuestro conocimiento no pudo alcanzar[40]. El punto de Hegel no es un solipsismo delirante, sino, antes bien, una visión sencilla de cómo nosotros, sujetos históricos y finitos, siempre carecemos de una varilla de medición que nos garantice el contacto con la Cosa en sí. La intuición dogmática racionalista de las Verdades eternas, las percepciones sensibles empiristas, el marco categórico *a priori* de la reflexión trascendental, o —dos ejemplos cuyo valor no es puramente histórico, ya que señalan posturas que aún reclama la filosofía contemporánea— la noción fenoménica de *Lebenswelt* (el mundo de la vida) como el fundamento siempre ya presupuesto de nuestro razonamiento y la comunidad discursiva intersubjetiva, son todos intentos falsos por romper el círculo vicioso de lo que Hegel llama «experiencia»[41].

En un abordaje inicial, podemos considerar lo que Hegel logra aquí como una simple inversión de Kant: en lugar de la brecha que separa para siempre al sujeto de la Cosa sustancial, obtenemos su identidad (lo Absoluto en cuanto sustancia = el sujeto). Sin embargo, Hegel es el más consecuente de los kantianos: el sujeto hegeliano —lo que Hegel designa como negatividad autorreferente y absoluta— no es más que la brecha misma que separa los fenómenos de la Cosa, el abismo más allá de los fenómenos concebido en su modo negativo, es decir, el gesto puramente negativo de limitar los fenómenos sin proporcionar ningún contenido positivo que llene el espacio más allá del límite. Por esa razón, debemos prestar mucha atención si no queremos perdernos lo que Hegel tiene en mente cuando insiste en que lo Absoluto también debe ser concebido como sujeto, no solo como sustancia: la noción estándar del gradual devenir en sujeto de la sustancia (del sujeto «activo» que deja su

«huella» en la sustancia, le da forma, la media, expresa en ella su contenido subjetivo) es aquí doblemente engañosa. En primer lugar, debemos tener en cuenta que con Hegel esta subjetivación del objeto nunca «se produce»: siempre hay un resto de la sustancia que escapa al alcance de la «mediación subjetiva»; y lejos de ser un obstáculo sencillo que previene la actualización completa del sujeto, este resto es en sentido estricto correlativo al ser del sujeto mismo. Llegamos así a una de las definiciones posibles de *objet a*: ese excedente de la Sustancia, ese «hueso», que *resiste la subjetivación*; el *objet a* es correlativo al sujeto en la propia inconmensurabilidad radical con él. En segundo lugar, tenemos la noción opuesta, según la cual el sujeto es esa «nada» misma, el vacío puramente formal que queda luego de que todo el contenido sustancial se ha «pasado» a sus predicados y determinaciones: en la «subjetivación» de la Sustancia, su En sí compacto se disuelve en la multiplicidad de sus predicados y determinaciones particulares, de sus «seres para el otro», y el «sujeto» es esa X misma, la forma vacía de un «recipiente», que queda una vez que todo el contenido se ha «subjetivado». Estas dos concepciones son estrictamente correlativas; es decir que el «sujeto» y el «objeto» son dos restos de este mismo proceso o, mejor dicho, los dos lados de los mismos restos concebidos ya sea como forma (el sujeto) o en la modalidad de contenido, de «relleno» (el objeto): *a* es el «relleno» del sujeto en cuanto forma vacía.

El intercambio desigual

La misma paradoja aplica a la noción hegeliana de juicio infinito en oposición al juicio negativo[42]. En cuanto a la tesis infame sobre la «negación determinada», uno esperaría que el juicio negativo *superara* al juicio infinito como una forma «superior» y más concreta de unidad dialéctica dentro de la diferencia: al afirmar un no predicado, el juicio infinito simplemente postula un Más allá vacío, por completo indeterminado y abstracto, mientras que el juicio negativo niega que haya un juicio posible de manera determinada (es decir, al afirmar que una cosa es un objeto de intuición no sensible, no solo negamos en forma abstracta uno de sus predicados, sino que también invertimos la negación abstracta en una determinación positiva: delineamos el campo de la «intuición no sensible» como aquel al cual pertenece la cosa en cuestión). Para Hegel, sin embargo, es el juicio infinito con su negación indeterminada y abstracta lo que presenta la «verdad» del juicio negativo. ¿Por qué? Quizás la lógica del *intercambio* que opera aquí ofrezca una clave de este enigma: el

juicio negativo se mantiene dentro de los límites de un «intercambio equivalente»; al menos implícitamente, obtenemos algo a cambio de aquello a lo que renunciamos (al decir que una cosa es «un objeto de intuición no sensible», a cambio de la pérdida del dominio de la intuición sensible obtenemos otro dominio determinado positivamente, el de la intuición no sensible), mientras que en el caso del juicio infinito la pérdida es pura: no obtenemos nada a cambio.

Analicemos más de cerca el paradigmático caso de esta lógica del intercambio, la dialéctica de la *Bildung* (la cultura-educación) en el capítulo sobre el Espíritu en *Fenomenología del espíritu*[43]. El punto de partida de esta dialéctica es el estado de alienación extrema, de la división entre el sujeto y la sustancia, que aquí se oponen con las formas de la «conciencia noble» y el Estado. De hecho, esta oposición misma ya es resultado de un acto de intercambio implícito: a cambio de su alienación total (por ceder todo el contenido sustancial al Otro, al Estado), el sujeto —la conciencia de sí— recibe el honor (de servir al Bien común encarnado en el Estado). Entre estos dos extremos ocurre un proceso de intercambio-mediación: la «conciencia noble» aliena su Para sí puro (su servicio honorable y silencioso del Estado) en el lenguaje en cuanto medio de la universalidad del pensamiento (la adulación del Monarca, la cabeza del Estado); a cambio de esta alienación, la sustancia en sí logra dar un primer paso hacia su «subjetivación», es decir, cambia de un Estado inalcanzable que se opone abstractamente a nosotros a la riqueza en cuanto contenido sustancial que ya está a nuestra disposición (el dinero que obtenemos al adular al Monarca). Por otra parte, la Sustancia en sí (el Estado) no solo está subordinada a la subjetividad de la conciencia de sí a través de su transformación en riqueza: a cambio de esta subordinación, adquiere la forma de subjetividad: el Estado impersonal es sustituido por la Monarquía absoluta; se identifica con la persona del Monarca («L'Etat, c'est moi»). A lo largo de la dialéctica de la *Bildung*, se mantiene la apariencia de un intercambio equivalente entre el sujeto (la conciencia de sí) y la sustancia: a cambio de su creciente alienación, por sacrificar una parte más sustancial de sí mismo, el sujeto recibe el honor, la riqueza, el lenguaje del Espíritu y la percepción, el cielo de la Fe, lo Útil de la Ilustración. Sin embargo, cuando llegamos al apogeo de esta dialéctica, la «libertad absoluta», el intercambio entre la Voluntad particular y la Voluntad universal, el sujeto «no obtiene nada a cambio de todo». «Pasa a una nada vacía»; su alienación se convierte en una negación abstracta que no ofrece ningún contenido determinado y positivo a cambio. (La época histórica que representa este momento de «libertad absoluta» es, por supuesto, el Reinado del Terror jacobino, en el que, sin razón aparente, a uno lo podían acusar de traidor y cortarle la cabeza en cualquier momento: el capítulo sobre el Espíritu abarca todo el desarrollo espiritual de Europa desde el Estado feudal medieval hasta la Revolución Francesa). Pero es precisamente esta caída de la apariencia de un intercambio equilibrado y simétrico lo que hace posible la inversión especulativa y dialéctica: la conciencia de sí solo debe ser consciente de cómo esta Nada que aparece ante una Voluntad particular como una

amenaza externa, opuesta y abstracta coincide con su propia fuerza de negatividad; debe internalizar su fuerza de negatividad y reconocer en ella su propia esencia, el núcleo mismo de su ser. El «sujeto» emerge en ese instante de completo vacío y sin sentido por una negatividad que explota el marco del intercambio equilibrado. Es decir, ¿qué es el «sujeto» si no el poder infinito de negatividad-mediación absoluta? En contraste con una mera vida biológica, la conciencia de sí contiene su propia negación, se mantiene a sí misma mediante una autorreferencia negativa. De esta manera, pasamos de la libertad absoluta (del *citoyen* revolucionario) al «Espíritu seguro de sí», personificado por el sujeto moral kantiano: la negatividad externa del Terror revolucionario se internaliza en el poder de la Ley moral, en el Conocimiento puro y la Voluntad en cuanto Universalidad, que no es algo opuesto externamente al sujeto, sino algo que constituye el eje mismo de su seguridad de sí; el «Libre Albedrío» es una Voluntad que actúa de acuerdo con la Ley moral universal, no conforme a motivaciones («patológicas») particulares que lo esclavizan al mundo de los objetos. Este es el pasaje de *Fenomenología del espíritu* que recapitula este movimiento:

> En el mundo mismo de la cultura [*Bildung*] la autoconciencia no llega a intuir su negación o su extrañamiento en esta forma de la abstracción pura, sino que su negación es la negación cumplida, o el honor o la riqueza, que gana en vez del sí mismo del que se ha extrañado; o bien el lenguaje del espíritu y de la intelección a que llega la conciencia desgarrada; o es el cielo de la fe o lo útil de la Ilustración. Todas estas determinaciones se han perdido en la pérdida que el sí mismo experimenta en la libertad absoluta; su negación es la muerte carente de significación, el puro terror de lo negativo, que no lleva en él nada positivo, nada que lo cumpla. Pero, al mismo tiempo, esta negación no es en su realidad algo extraño; no es ni la universal *necesidad* situada en el más allá en que el mundo ético se eclipsa ni la contingencia singular de la posesión propia o del capricho del poseedor del que se ve dependiente la conciencia desgarrada, sino que es la *voluntad universal*, que en esta su abstracción última no tiene nada positivo y que, por tanto, no puede devolver nada para el sacrificio; pero, precisamente, por ello, la voluntad universal forma una unidad sin mediación con la autoconciencia o es lo puramente positivo, por ser lo puramente negativo; y la muerte carente de significación, la negatividad del sí mismo no cumplida, se trueca dentro del concepto interior en la positividad absoluta[44].

La lógica de esta internalización de la negatividad suele recibir dos tipos de crítica. El abordaje marxista estándar la cita como la prueba máxima del «positivismo oculto» de Hegel, de su «aceptación del orden existente [*das Bestehende*]»: ve en ella la repetición del gesto protestante de dislocar la verdadera libertad social en una

libertad moral «interna», que no abarca en lo más mínimo las distorsiones de la vida social real. De acuerdo con este enfoque, la «reconciliación» hegeliana en cuanto internalización de la negatividad da testimonio de una marca indeleble de una renuncia, de una aceptación resignada de las condiciones sociales «irracionales» y pervertidas: por medio de esta internalización de la revolución social francesa en la revolución filosófica alemana, la Razón se ve obligada a reconocerse en la no Razón del mundo. En una línea diferente, la lectura deconstruccionista insiste en la forma en que este pasaje, del Terror revolucionario externo a la presión de la conciencia moral que nos aterroriza desde adentro, depende de una «economía cerrada», que nos permite internalizar y domesticar la Externalidad radical del Terror, transformarlo en un momento subordinado de nuestra autorreferencia.

Esta segunda lectura no tiene en cuenta el grado en que la «internalización» del Terror en la Ley moral, lejos de «aburguesar» su impacto traumático, da lugar a una especie de cuerpo ajeno maligno y parasitario en el núcleo mismo del ser del sujeto. La lección implícita de Hegel aquí es que el Terror revolucionario «externo» no podría mantener al sujeto bajo control si este no estuviera ya aterrorizado «desde adentro», por la inexorable agencia del superyó cuyas demandas no pueden atenderse porque, para ella, nuestra propia existencia está marcada por la culpa. El resultado de esta «internalización» es el sujeto kantiano: el sujeto condenado a una eterna división, es decir, condenado a lidiar siempre con impulsos «patológicos». La presión ejercida sobre el sujeto, que al principio parecía venir de afuera, ahora se experimenta como algo que define —o, mejor dicho, subvierte— el núcleo mismo de la identidad propia. El sujeto que, en el Terror jacobino, debía aceptar que no valía nada ante los ojos del Estado, ahora, en su calidad de sujeto moral, debe ceder lo que más valora a un Demonio interno. En esto consiste la «negación de la negación» hegeliana: lo que aparece primero como un obstáculo externo se revela como un obstáculo inherente, es decir que una fuerza externa se convierte en una compulsión interna[45].

El reproche según el cual el proceso dialéctico hegeliano implica una «economía cerrada» donde cada pérdida es recompensada de antemano, «reducida» a un momento de mediación desde sí misma, resulta, pues, de una interpretación errónea. Paradójicamente, la persona a quien se puede atribuir en forma legítima semejante «economía cerrada» es el propio Marx. Por supuesto, me refiero a ese momento único en que Marx se encuentra en su punto máximo de hegelianismo: su formulación del proletario como «subjetividad sin sustancia» en el famoso fragmento en manuscrito sobre las «épocas precapitalistas» de los *Grundrisse*[46]. Después de desplegar su grandiosa concepción del proletariado como el apogeo del proceso histórico de «alienación», de la progresiva desvinculación de la fuerza laboral de la dominación de las condiciones sustanciales «orgánicas» del proceso de producción (la doble libertad del proletario: este representa la subjetividad abstracta libre de todo vínculo sustancial-orgánico y, al mismo tiempo, es desprovisto de su propia fuerza de trabajo y obligado a venderla en el mercado para poder sobrevivir), Marx concibe la

revolución proletaria como una versión «materialista» de la reconciliación hegeliana entre el sujeto y la sustancia: esta restablece la unidad del sujeto (la fuerza de trabajo) con las condiciones objetivas del proceso de producción, aunque no bajo la hegemonía de estas condiciones (donde los individuos son meros momentos subordinados de su totalidad social), sino con una subjetividad colectiva como fuerza mediadora de esta unidad. En el socialismo, el sujeto colectivo está obligado a volver transparente y controlar por completo el proceso de producción y reproducción social.

Desde este punto de vista marxista, por supuesto, la «reconciliación» hegeliana emerge como una mera «reconciliación en el medio del pensamiento» que no afecta la realidad social. Sin embargo, quizás después de más de un siglo de polémicas sobre la «inversión materialista de Hegel» por parte del marxismo haya llegado la hora de plantear la posibilidad opuesta de una crítica hegeliana de Marx. ¿Acaso Hegel no nos permite discernir, en el fundamento mismo de la noción marxista de la revolución proletaria, una especie de perspectiva-ilusión que depende justamente de la «economía cerrada» de la inversión dialéctica? Marx pudo imaginar la «desalienación» como la inversión mediante la cual el sujeto se vuelve a apropiar de todo el contenido sustancial. Sin embargo, esta inversión es precisamente aquello a lo que Hegel se opone: en la filosofía hegeliana, la «reconciliación» no designa el momento en que «la sustancia se convierte en sujeto», en que la subjetividad absoluta es elevada al fundamento productivo de todas las entidades, sino, antes bien, el reconocimiento de que la dimensión de la subjetividad está inscrita en el propio núcleo de la Sustancia como una carencia irreducible que siempre le impide lograr la completa identidad propia. «Sustancia como sujeto» significa en última instancia que una especie de «fisura» ontológica siempre acusa de semblante a todas las «visiones del mundo», a todas las nociones del universo en cuanto totalidad de la «gran cadena de ser». Por lo tanto, debemos llegar a la conclusión de que el propio Marx, pretendiendo oponerse a Hegel, construye retroactivamente la figura de Hegel en cuanto filósofo que eleva la Noción de mediación desde sí mismo al *Ground* y la Sustancia del universo: en última instancia, aquello a lo que Marx se enfrenta es la sombra idealista de sus propias premisas ontológicas. En resumen, «Hegel como idealista absoluto» es un *desplazamiento* de la propia ontología repudiada de Marx. ¿Acaso el síntoma de este desplazamiento, y por lo tanto de la imposibilidad inherente del proyecto marxista, no es el carácter radicalmente ambiguo de la referencia que Marx hace a Hegel? En otras palabras, en su esfuerzo por delinear el Capital-universo con las categorías de la lógica hegeliana, Marx oscila continua y sistemáticamente entre dos posibilidades:

> La calificación del Capital como la Sustancia alienada del proceso histórico que reina sobre los sujetos atomizados (véanse las famosas fórmulas de los *Grundrisse* sobre el proletariado en cuanto «subjetividad sin sustancia»,

que postula al Capital como su propio no ser); dentro de esta perspectiva, la revolución aparece necesariamente como un acto mediante el cual el Sujeto histórico se apropia de su contenido sustancial alienado, es decir, reconoce en este su propio producto. Este tema alcanzó su máxima expresión en *Historia y conciencia de clase*, de Georg Lukács[47].

La calificación opuesta del Capital como Sustancia que ya es en sí misma Sujeto, es decir, que ya no es una universalidad vacía y abstracta, sino una que se reproduce a sí misma en un proceso circular de mediación y postulación, o planteo, desde sí (véase la definición de *Capital* como «dinero que genera más dinero»: Dinero-Mercancía-Dinero); en definitiva, el Capital es el Dinero que se ha convertido en Sujeto. Este tema de «la lógica de Hegel como estructura conceptual del movimiento de Capital» encuentra su máxima expresión en la lectura hegeliana de la «crítica de la economía política», que floreció en Alemania Occidental a principios de los años setenta[48].

El dinero y la subjetividad

Volvamos ahora a Hegel: el Terror revolucionario designa el punto de inflexión en que la aparición de un intercambio equivalente colapsa, cuando el sujeto no obtiene nada a cambio de su sacrificio. Aquí, sin embargo, en este instante en que la negación deja de ser «determinada» y se convierte en «absoluta», el sujeto *se encuentra a sí mismo*, ya que el sujeto en cuanto *cogito* es esta negatividad antes de cada acto de intercambio. El desplazamiento crucial del Terror revolucionario al sujeto kantiano es, pues, simplemente el desplazamiento de S a S/: en el nivel del Terror, el sujeto aún no está tachado, pero sigue siendo una entidad sustancial y completa, idéntica a un contenido particular que se ve amenazado por la presión externa de la negatividad abstracta y arbitraria del Terror. El sujeto kantiano, por el contrario, es este abismo, este vacío de negatividad absoluta al que todo contenido positivo «patológico» y particular le aparece como «postulado», como algo asumido externamente y, por lo tanto, contingente en última instancia. En consecuencia, el desplazamiento de S a S/ implica un cambio radical en la noción misma de identidad propia del sujeto: en él, me identifico con ese vacío que hace un momento amenazaba con tragarse el más preciado núcleo de mi ser. Así es como el sujeto en cuanto S/ surge de la estructura del intercambio: emerge cuando «algo se intercambia por nada», es decir, es la «nada» misma que obtengo de la estructura simbólica, del Otro, a cambio de

sacrificar mi particularidad «patológica», el núcleo de mi ser. Al no obtener nada a cambio, me obtengo a mí mismo en cuanto S/, en cuanto punto vacío de autorreferencia[49].

Sería de gran interés teórico establecer el vínculo conceptual entre esta génesis de la conciencia de sí y la noción moderna del papel moneda. En la Edad Media, el dinero era una mercancía que, por así decirlo, garantizaba su propio valor: una moneda de oro, al igual que cualquier otra mercancía, simplemente valía su valor «real». ¿Cómo llegamos de ese valor al papel moneda de hoy, que intrínsecamente no tiene valor, pero se usa universalmente para comprar mercancías? Brian Rotman[50] demostró la necesidad de un término intermedio, el llamado «dinero imaginario». El problema con el dinero de oro fue la degradación física: surgió necesariamente una brecha entre el dinero «bueno» (el dinero puro e impoluto emitido por el Estado) y el dinero «malo» (las monedas desgastadas y reducidas en tamaño que estaban en circulación). Esta brecha entre el dinero estándar bueno y la moneda gastada se conoció como *agio*. A partir de esta diferencia entre el dinero «bueno» y el «malo», surgió una nueva forma de dinero en los estados mercantiles, el llamado «dinero bancario»: este representaba el dinero exactamente de acuerdo con el estándar de la casa de la moneda, es decir, el dinero en la medida en que no ha sido devaluado por el uso; sin embargo, por esta misma razón, no se concretó sino que solo existió como punto de referencia imaginaria. Más precisamente, existía como un convenio entre el banco y el individuo: como un documento mediante el cual un banco se comprometía a pagar a un determinado comerciante cierta cantidad de dinero al presentar este documento. Así, el comerciante tenía la garantía de que el dinero que le daba al banco mantendría su valor «real».

Aquí hay dos puntos cruciales que debemos observar. El primero es que, con esta operación, «el dinero entraba en una relación consigo mismo y se convertía en mercancía»[51]: la duplicación en dinero «bueno» (aunque solo imaginario) y dinero «malo» (el dinero de oro existente empíricamente, que se usaba y desgastaba) permitió medir el «precio del dinero en sí». Se podía decir que esta moneda de oro que tengo en la mano, por su uso y lo desgastada que está, solo vale tanto, solo un porcentaje del dinero «bueno», de su valor «verdadero» propio. El segundo punto es que este dinero imaginario «se originaba deícticamente en la firma de un determinado beneficiario que se nombraba»[52]: los documentos emitidos por el banco eran una promesa de dinero que este hacía al comerciante que se nombraba. Para llegar al papel moneda tal como lo conocemos hoy, esta promesa deíctica con fechas y nombres concretos tuvo que despersonalizarse y volverse una promesa a «portadores» anónimos a pagar el equivalente en oro de la suma escrita en el papel moneda. De esta manera se perdió el anclaje, el vínculo con un individuo en particular, y el sujeto que llegó a reconocerse como este «portador» anónimo es el sujeto mismo de la conciencia de sí. ¿Por qué? Lo que está en juego aquí no es simplemente que este «portador» designa una función universal y neutral que puede

tener cualquier individuo. Si vamos a alcanzar la conciencia de sí, la universalidad vacía del «portador» debe asumir una existencia real, debe ser postulada en cuanto tal; es decir que *el sujeto debe relacionarse consigo mismo, concebirse, como (y ante) un «portador» vacío y percibir sus rasgos empíricos que constituyen el contenido positivo de su «persona» particular como una variable contingente*. Este cambio es una vez más el desplazamiento de S a S/, , de la plenitud del sujeto «patológico» al *cogito* en cuanto autorreferencia vacía que experimenta su propio contenido positivo y empírico como algo «postulado», es decir, contingente y en última instancia indiferente[53].

Del sujeto a la sustancia… ida y vuelta

La brecha que separa a Marx de Hegel, es decir, la dimensión crucial de lo que Hegel llama «sujeto» (en oposición a los individuos empíricos), se hace evidente en cuanto atravesamos el camino «de la sustancia al sujeto» en la dirección opuesta. Lo que tenemos en mente aquí es el típico reproche a Hegel que hacen sus adversarios nominalistas, desde Feuerbach y el joven Marx en adelante, cuya premisa básica es que «los individuos que realmente existen» realizan sus potencialidades en la red social de sus relaciones mutuas («la esencia humana es la totalidad de las relaciones sociales», en palabras de Marx). De acuerdo con este reproche, la «mistificación idealista» de Hegel ocurre en dos pasos. Primero, Hegel transpone-traslada esta multiplicidad de relaciones entre los sujetos en cuanto individuos concretos en la relación del sujeto-individuo con la Sustancia: las relaciones sociales *entre* los individuos sufren una repentina transustanciación y se convierten en la relación *del* individuo con *la* Sociedad en cuanto sustancia. Enseguida, en un segundo movimiento, Hegel transpone esta relación entre el individuo-sujeto y la Sustancia con la relación de la Sustancia *consigo misma*. El caso paradigmático de este «desenmascaramiento de la mistificación idealista» es la crítica de la conciencia religiosa elaborada por Feuerbach y el joven Marx, que concibe a Dios como la expresión alienada, invertida y «sustanciada» de la estructura básica de las relaciones sociales entre los individuos reales y activos. De acuerdo con esta crítica, el primer paso de la mistificación religiosa es «fundamentar» las relaciones del individuo en su entorno social, en otros individuos, en su relación con Dios: cuando me relaciono con Dios, lo hago en forma invertida y alienada respecto de mi propia esencia social, es decir, lo que percibo (erróneamente) como «Dios» no es más que una expresión

«cosificada» y externalizada de la manera fundamental en que me relaciono con mis semejantes. Una vez que se da este paso, el que sigue automáticamente es que yo, un individuo concreto, identifique mi relación con Dios con la autorreferencia de Dios. Basta con recordar las fórmulas místicas sobre cómo el ojo con que veo a Dios es el mismo ojo con que Dios se ve a sí mismo.

Desde la perspectiva hegeliana propiamente dicha, pues, aquí estamos en el extremo opuesto de perder la dimensión específica de la subjetividad, es decir, de reducir al sujeto a un momento subordinado de la autorreferencia de la Sustancia. Es precisamente aquí, y solo aquí, donde distinguimos al *sujeto* del «individuo»: en última instancia, el «sujeto» hegeliano no es más que un nombre para la externalidad de la Sustancia respecto de sí, para la «fisura» mediante la cual la Sustancia se vuelve «ajena» a sí misma y se percibe (erróneamente) a sí misma a través de los ojos humanos como Alteridad inaccesible y cosificada. En otras palabras, en la medida en que la relación del sujeto con la Sustancia se superpone con la autorreferencia de la Sustancia, el hecho de que esta sea para el sujeto una entidad inaccesible, externa y ajena da testimonio de una autodivisión de la Sustancia[54]. En sus *Écrits*, Lacan resuelve el problema desgastado de la relación entre el individuo y la sociedad mediante una elegante referencia precisamente a este momento de la filosofía de Hegel: la teoría psicoanalítica nos permite reconocer su «reconciliación», la «mediación» de lo Individual y lo Universal, en la división misma que atraviesa a ambos[55]. En otras palabras, el problema sigue sin poder resolverse en tanto insistamos en que el individuo o la Sociedad son un Todo orgánico y autocontenido: el primer paso hacia la solución es relacionar la división de la Sustancia social (el «antagonismo social») y la división constitutiva del sujeto (en la teoría lacaniana, el sujeto es precisamente un *no* «in-dividuo», un Uno indivisible, aunque dividido constitutivamente, S/). Esta interpretación de Hegel que ubica a la «reconciliación» de lo Universal y lo Particular en la división misma que los atraviesa y, pues, los une, también proporciona una respuesta al eterno problema del solipsismo y la posibilidad de comunicarse (entre diferentes sujetos o, en un nivel más general, entre diferentes culturas): lo que exige la pregunta en la hipótesis solipsista es el supuesto carácter autocontenido del individuo o la sociedad. En otras palabras, la comunicación se hace posible mediante la característica misma que quizás parece socavar más radicalmente su posibilidad: puedo comunicarme con el Otro, estoy «abierto» a él (o ella), precisamente y solo en la medida en que ya estoy dividido, marcado por la «represión», es decir, en tanto (por decirlo de manera un tanto ingenua y patética) *jamás puedo comunicarme de verdad conmigo mismo*; el Otro es originalmente el Otro Lugar descentrado de mi propia división. En términos freudianos clásicos, los «otros» están aquí solo porque, y en tanto, no solo soy idéntico a mí mismo sino que tengo un inconsciente, en tanto no puedo acceder a la verdad de mi propio ser. Es esta verdad lo que busco en los demás: lo que me impulsa a «comunicarme» con ellos es la esperanza de que voy a recibir de ellos la verdad sobre mí mismo, sobre mi propio

deseo. Y lo mismo aplica al problema no menos desgastado de la «comunicación entre diferentes culturas». El terreno común que permite a las culturas hablarse, intercambiar mensajes, no es un conjunto presupuesto de valores universales compartidos, etc., sino todo lo contrario, algunos *puntos muertos* compartidos; las culturas «se comunican» en tanto pueden reconocer en cada una una respuesta diferente al mismo «antagonismo», punto muerto, punto de falla fundamental[56].

Por lo tanto, lo que es crucial para la noción hegeliana de *acto* es que, por definición, un acto siempre implica un momento de exteriorización, de objetivación de sí, de salto hacia lo desconocido. «Pasar al acto» significa asumir el riesgo de que lo que estoy a punto de hacer se inscribirá en un marco cuyos contornos están fuera de mi alcance, que puede poner en marcha una imprevisible cadena de acontecimientos, que adquirirá un significado diferente o incluso totalmente opuesto a lo que yo pretendía; en resumen, significa asumir el papel que uno desempeña en el juego de la «astucia de la razón». (Y lo que está en juego en *la passe*, el momento concluyente del proceso psicoanalítico, es precisamente la disposición del analizante a asumir por completo esta radical exteriorización de sí, es decir, la «destitución subjetiva»: soy solo lo que soy para los demás, por lo que debo renunciar al apoyo de fantasía de mi ser, a mi apego a «mi propio mundo privado», a un tesoro escondido en mí, inaccesible para los demás[57]). Por lo tanto, el problema básico con el acto hegeliano no es su fracaso último necesario (debido a la interferencia del Otro que subvierte cada significado intencional, nunca podemos exteriorizar, transponer en el modo de la actualidad intersubjetiva, nuestro proyecto interior como corresponde), sino todo lo contrario: *un acto totalmente exitoso (un acto «que corresponde a su noción») provocaría una catástrofe*, es decir, ya sea un suicidio (la objetivación de sí consumada, la transformación del sujeto en una cosa) o la degradación hacia la locura (el «cortocircuito», el signo inmediato de la igualdad, entre el Adentro y el Afuera, es decir, la percepción [errónea] de la Ley de mi Corazón como Ley del Mundo). En otras palabras, si el sujeto sobrevive a su acto, se ve obligado a organizar su fracaso último, a hacerlo «con los dedos cruzados», a evitar identificarse por completo con él, a inscribirlo en una economía global que subvierte su meta proclamada, de modo que lo que parece un fracaso sea en realidad su verdadero objetivo.

La noción común de la «astucia de la razón» lo reduce a una relación de manipulación tecnológica: en lugar de actuar directamente sobre el objeto, interponemos otro objeto entre nosotros y el objeto y dejamos que ambos interactúen libremente; su desgaste por fricción realiza nuestro objetivo, mientras nosotros mantenemos una distancia segura, lejos del campo de batalla. Solo debemos recordar la «mano invisible del mercado» de Adam Smith: cada individuo busca sus intereses egoístas, pero su interacción lleva a cabo el Bien Común de aumentar el bienestar de la nación. La idea es que lo Absoluto hegeliano mantenga la misma relación con los individuos concretos que participan en luchas históricas:

> No es la idea general lo implicado en la oposición y el combate, ni lo expuesto al peligro. Esta se mantiene en segundo plano, intacta y a salvo. Esto se puede llamar «astucia de la razón», que pone en funcionamiento las pasiones para sí misma, mientras que aquello que desarrolla su existencia mediante tal impulso paga la pena, y sufre la pérdida […]. Lo particular tiene en su mayor parte un valor demasiado insignificante en comparación con lo general: los individuos son sacrificados y abandonados. La Idea paga el precio de la existencia determinada y la corruptibilidad, no propias, sino de las pasiones de los individuos[58].

Esta cita de *Filosofía de la historia*, de Hegel, se ajusta a la perfección a la noción común de la «astucia de la razón»: los individuos que persiguen sus objetivos particulares son, sin saberlo, instrumentos de la realización del plan Divino. Pero ciertos elementos alteran esta imagen aparentemente clara. Por lo general, se pasa por alto en silencio el principal punto de la argumentación de Hegel respecto de la «astucia de la razón»: su *imposibilidad* última. Es imposible que un sujeto determinado ocupe el lugar de la «astucia de la razón» y explote las pasiones de otro sin involucrarse en su tarea, es decir, sin tener que pagar en carne propia el precio de su explotación. En este sentido preciso, la «astucia de la razón» siempre se duplica: por ejemplo, un artesano hace uso de las fuerzas de la naturaleza (el agua, el vapor, etc.) y permite que estas interactúen con fines externos a ellas, para dar a la materia prima una forma adecuada para el consumo humano; para él, el objetivo del proceso de producción es la satisfacción de las necesidades de los seres humanos. Sin embargo, es aquí donde, por así decirlo, es víctima de su propia astucia: el verdadero objetivo del proceso de producción social no es la satisfacción de las necesidades individuales, sino el desarrollo de las fuerzas productivas, lo que Hegel llama «objetivación del Espíritu». Por lo tanto, la tesis de Hegel indica que *el propio manipulador es siempre ya manipulado*: el artesano que explota la naturaleza con la «astucia de la razón» es a su vez explotado por el «espíritu objetivo». Y, según Hegel, la prueba máxima de esta imposibilidad de ocupar el lugar de la «astucia de la razón» es el propio Dios: el sufrimiento de Cristo en la cruz explota la lógica de la Divinidad que se mantiene en segundo plano y mueve los hilos del teatro de la Historia desde una distancia segura. La crucifixión designa el punto en que ya no es posible para la Idea divina «mantenerse en segundo plano, intacta y a salvo»: el propio Dios es quien, al «devenir en hombre» y morir en la cruz, «paga la pena».

El sujeto como «mediador evanescente»

Esta relación paradójica entre el sujeto y la sustancia, en que el sujeto surge como la fisura de la Sustancia universal, depende de la noción de sujeto como «mediador evanescente» en el sentido preciso de lo Real freudiano-lacaniano, es decir, la estructura de un elemento que, aunque no está realmente presente en ninguna parte y en cuanto tal es inaccesible a nuestra experiencia, de todas maneras debe ser construido, presupuesto, de manera retroactiva para que todos los demás elementos mantengan su coherencia. En *Fenomenología del espíritu*, de Hegel, nos encontramos más de una vez con esta estructura del «mediador evanescente». Basta con mencionar dos de estos lugares: el pasaje de la dialéctica del Señor y el Fiador al estoicismo y el pasaje de la «frenología», la última forma de la «Razón que observa», a la «Razón activa»:

En la dialéctica del Señor (Amo) y el Fiador, el Conocimiento primero pertenece al Fiador como su *savoir-faire* (saber hacer), como sus habilidades prácticas para manejar las cosas con el fin de satisfacer al Señor Amo. Puede parecer que este pasaje del «saber hacer» técnico al Pensamiento (y así al estoicismo como la posición del Fiador Esclavo pensante: a partir de la presentación de Hegel es evidente que es el Esclavo, no el Amo, quien llega al «trabajo de la Noción» mediante la «noción del trabajo») es directo y libre de ambigüedades: alcanzamos la universalidad del Pensamiento en cuanto forma de actualidad mediante la inversión típicamente hegeliana de la finalidad externa en finalidad de sí, es decir, de la forma externa en forma absoluta. Con su esfuerzo por moldear, formar, los objetos externos para que se ajusten al fin de satisfacer las necesidades del Amo, el Esclavo toma conciencia de cómo el Pensamiento en cuanto tal ya es la forma de toda objetividad posible. Sin embargo, lo que falta en esta explicación es el momento expuesto y aislado por Lacan como el momento inaugural de la filosofía: la «apropiación del Conocimiento por parte del Amo». Según Lacan, la filosofía surge cuando el Amo se apropia del «saber hacer» del Esclavo y lo transforma en una episteme universal desvinculada de los intereses utilitarios, es decir, en ontología filosófica[59]. En la historia de la filosofía, este momento corresponde a grandes rasgos a Platón y Aristóteles, mientras que el estoicismo, posterior a ellos, representa un intento del Esclavo por participar en el Conocimiento desinteresado del Amo (el estoicismo es la filosofía del Esclavo que postula su «libertad interna» como el único nivel en que es igual al Amo). Entonces, ¿por qué falta este término intermedio, este gesto inaugural del discurso filosófico, en la explicación de Hegel? ¿Será que la razón radica en el hecho de que la posición del filósofo en cuanto «Amo que piensa (que posee conocimientos)» es intrínsecamente imposible *y en cuanto tal es una mera fantasía de la filosofía* que jamás se puede realizar? ¿Acaso no fue Platón quien, aferrado a su sueño de un Amo con conocimientos (el «Filósofo Rey»), quedó atado a nuevas y cada vez más nuevas

decepciones, al encontrarse una y otra vez reducido al papel de bufón de la corte, susurrando consejos al oído del ignorante Amo[60]?

La frenología termina con el juicio infinito de «el Espíritu es un hueso»[61], cuyo contenido especulativo es la identidad del sujeto y el objeto, es decir, el poder del Espíritu para «devenir en» una cosa inerte, para «mediarla». Lo que sigue luego es el pasaje a la Razón activa que intenta consumar, implementar, «realizar», esta verdad de la Razón que observa, es decir, transponerla de su En sí a su Para sí: al moldear los objetos, el sujeto se actualiza, «se transforma en objeto»; adquiere una existencia independiente de su Introspección subjetiva como la forma humana de los objetos que lo rodean. Pero nuevamente hay una protuberancia que contrasta con el suave pasaje y agrega un tono de neurosis compulsiva al proceso dialéctico, que de lo contrario seguiría la matriz de la histerización: el sujeto escapa a la actividad, transpone lo que ya poseía en una tarea infinita para realizarse gradualmente con su esfuerzo continuo. En otras palabras, nos encontramos aquí con un caso de lo que la teoría psicoanalítica llama «representar». Al desplazarse de la frenología a la «Razón activa», el sujeto posterga efectivamente el incómodo encuentro con lo que ya está aquí, con lo Real: transpone su identidad con el objeto muerto e inerte (que, al final de la experiencia frenológica, ya se ha realizado) en el objetivo de su actividad infinita: tal como ocurre en el amor cortés, donde el caballero asume una y otra vez nuevas aventuras para aplazar el momento final del encuentro sexual con la dama. En ambos casos, el objetivo del escape es el mismo: evitar un trauma insoportable: en el primer caso, el extraño abismo del sujeto *en cuanto* S/, el vacío de la autocontradicción absoluta y, en el segundo caso, el hecho traumático de que «no hay relación sexual». Sin embargo, si así es como están dadas las cosas, debemos interponer entre la ingenuidad inmediata de la actitud frenológica (que «realmente cree» que la clave de los secretos del Espíritu se encuentra en las convexidades del cráneo y por lo tanto desconoce el contenido especulativo de la ecuación «el Espíritu es un hueso») y la actitud de la «Razón activa» (que intenta realizar este contenido especulativo al otorgar a los objetos la forma que se ajusta a los fines espirituales) un momento breve y fugaz, necesario por razones estructurales, en que la conciencia tenga un presentimiento de la verdad especulativa de la frenología, pero *sea incapaz de soportarlo y por lo tanto escape hacia la actividad*[62].

La limitación precede la trascendencia

En el contexto de este desplazamiento del sujeto kantiano en cuanto yo de la apercepción pura al sujeto hegeliano en cuanto fisura de la Sustancia universal, podemos delinear la naturaleza exacta de la relación entre lo Real y el *objet petit a*. Por supuesto, la solución obvia es concebir lo Real como sustancia de la *jouissance* radicalmente externa al orden simbólico y la condición de *objet a* como la de un semblante: el semblante del ser. La traducción a términos kantianos parece no menos evidente: lo Real es la *Ding-an-sich*, la sustancia inaccesible, y *a* es el objeto trascendental. Esta traducción parece impuesta por la forma en que Kant diferencia el objeto trascendental de la *Ding-an-sich*: ambos tienen la misma naturaleza, pero en el caso de la Cosa el acento está en su independencia de la percepción del sujeto, de que el sujeto puede ser afectado por ella (la Cosa es lo que es «en sí», independientemente de nosotros); mientras que en el caso del objeto trascendental, el acento se desplaza de manera imperceptible aunque crucial: el objeto trascendental es el fundamento subyacente y desconocido de la apariencia, es decir, de lo que percibimos como un objeto de experiencia. Sin embargo, es este fundamento concebido a modo de pensamiento; es decir, es la X desconocida que debe pensarse como X (una concepción sensualmente incumplida) para que nuestra experiencia retenga su coherencia. Precisamente, lo importante es que *debe pensarse*. En otras palabras, el objeto trascendental es un *Gedankending*: es, por decirlo de alguna manera, el «En sí en tanto sea para nosotros, para la conciencia», es decir que designa la manera en que el En sí está presente en el pensamiento[63].

El problema con esta solución aparentemente obvia es que conduce a la «sustanciación» de la Cosa: nos obliga a concebir la Cosa como la plenitud del En sí y el objeto trascendental como la forma en que esta plenitud está presente en nuestra experiencia, a modo de opuesto, como un pensamiento vacío de contenido intuitivo. En esta perspectiva, la condición del objeto trascendental es estrictamente secundaria; designa la forma negativa en que la Cosa está presente en el campo de nuestra experiencia: como el pensamiento vacío de una X subyacente e inaccesible. ¿Y acaso las cosas no son homólogas en la relación entre la Cosa lacaniana en cuanto sustancia de la *jouissance* y el *objet a*, el excedente-goce? ¿La Cosa Real no es acaso un tipo de sustancia preexistente «cultivada», «cosificada» por lo Simbólico, y *a* no es el semblante de la *jouissance* perdida, es decir, lo que queda en lo Simbólico de lo Real perdido? Aquí es donde se decide el destino de nuestra comprensión de Lacan y Kant. En otras palabras, existe cierta ambigüedad fundamental en la noción de lo Real de Lacan: lo Real designa un núcleo sustancial que precede y se resiste a la simbolización y, a la vez, designa el sobrante, postulado o «producido» por la simbolización en sí[64]. Sin embargo, lo que debemos evitar a cualquier precio es concebir este sobrante como meramente secundario, como si tuviéramos *primero* la plenitud sustancial de lo Real y *luego* el proceso de simbolización que «evacúa» la *jouissance*, aunque no por completo, por lo que quedan algunos restos aislados, islas de goce, *objets petit a*. Si cedemos ante esta noción, perdemos la paradoja de lo Real

lacaniano: no hay sustancia de goce sin excedente de goce, ni antes de este excedente. *La sustancia es un espejismo invocado retroactivamente por el excedente*. La ilusión de *a* en cuanto excedente-goce es, pues, la ilusión misma de que, detrás de ella, se encuentra la sustancia perdida de la *jouissance*. En otras palabras, *a* en cuanto semblante engaña de manera lacaniana: no porque sea un sustituto engañoso de lo Real, sino precisamente porque invoca la impresión de cierto Real sustancial detrás de él; engaña porque se hace pasar por una sombra de lo Real subyacente[65]. Y lo mismo aplica a Kant: lo que Kant no ve es que *das Ding* es un espejismo invocado por el objeto trascendental. *La limitación precede la trascendencia*: todo lo que «realmente existe» es el campo de los fenómenos y su limitación, mientras que *das Ding* no es más que un fantasma que luego llena el vacío del objeto trascendental.

El punto último de Lacan en su interpretación de Kant es que *la distinción entre los fenómenos y la Cosa solo puede sostenerse dentro del espacio del deseo como estructurado por la intervención del significante*: esta intervención es la que provoca la división que separa la realidad accesible y estructurada simbólicamente del vacío de lo Real, el indicador de la Cosa perdida. Lo que experimentamos como «realidad» se revela en el contexto de la falta, de la ausencia de ello, de la Cosa, del objeto mítico cuyo encuentro provocaría la satisfacción plena de la pulsión. Por lo tanto, esta falta de la Cosa constitutiva de la «realidad» no es epistemológica en su dimensión fundamental, sino que pertenece a la lógica paradójica del deseo, donde la paradoja es que esta Cosa se produce retroactivamente mediante el proceso mismo de simbolización, es decir, emerge en el gesto mismo de su pérdida. En otras palabras (de Hegel), no hay nada, ninguna entidad sustancial positiva, detrás de la cortina fenoménica, salvo la mirada cuyas fantasmagorías asumen las diferentes formas de la Cosa. Por eso, Lacan está lejos de caer presa de un cortocircuito en teoría ilegítimo entre la problemática psicoanalítica del inalcanzable objeto perdido del deseo y la problemática epistemológica del objeto de conocimiento, de su carácter incognoscible[66]. Muy por el contrario, lo que pretende hacer es demostrar con precisión de qué manera este cortocircuito resulta de un tipo de perspectiva-ilusión que genera una «sustanciación» ilegítima (aunque estructuralmente necesaria) de la Cosa. La condición de la Cosa—*jouissance* se vuelve epistemológica; su carácter inalcanzable se percibe como incognoscibilidad en cuanto la «sustantivamos» y suponemos que precede ontológicamente su pérdida, es decir, que hay algo para ver «detrás de la cortina» (de los fenómenos).

Esta prioridad de la limitación sobre la trascendencia también arroja una nueva luz (hegeliana) sobre lo sublime kantiano: lo que experimentamos como el contenido sublime positivo (la ley moral en nosotros, la dignidad del libre albedrío) es de naturaleza estrictamente secundaria; es algo que simplemente llena el vacío original, abierto por el colapso del campo de las representaciones. En otras palabras, lo Sublime *no* implica el colapso del campo de los fenómenos, es decir, la experiencia de cómo ningún fenómeno, ni siquiera el más poderoso, puede expresar

adecuadamente la Idea suprasensible. Esta noción —de que, al experimentar lo Sublime, los fenómenos demostraron no ser adecuados para reproducir la Idea— resulta de un tipo de perspectiva-ilusión. Lo que en realidad colapsa al experimentar lo Sublime es el concepto mismo de que, detrás del campo de los fenómenos, hay una Cosa sustancial, positiva e inaccesible. En otras palabras, esta experiencia demuestra que los fenómenos y los noúmenos no deben concebirse como dos dominios positivos separados por una frontera: el campo de los fenómenos en cuanto tal está limitado, pero esta limitación es su determinación inherente, por lo que no hay nada «más allá» de ella. El límite *precede* ontológicamente su Más allá: el objeto que experimentamos como «sublime», su brillo elevado, su *Schein*, es una mera positivación secundaria de la «nada», del vacío, más allá del límite. Y, tal como demuestra Lacan en su seminario sobre la ética del psicoanálisis, este concepto kantiano de lo Sublime es totalmente compatible con la noción freudiana de la sublimación: en la teoría freudiana, lo «sublime» designa un objeto empírico que ocupa, llena, el vacío, el espacio vacío, de la Cosa «reprimida primordialmente», y así es «elevado a la dignidad de la Cosa». En este sentido preciso, el objeto sublime es, a la vez, el *Schein* de la superficie o «gesto», un semblante puro que carece de todo apoyo sustancial, *y* algo «más real que la propia realidad»: en su capacidad misma de semblante puro, «da cuerpo» a una frontera que fija los límites de (lo que experimentamos como) la realidad, es decir, ocupa el lugar de lo que debe ser excluido, embargado, lo reemplaza, para que la «realidad» no pierda su coherencia[67].

Respecto de la crítica que Hegel hace de Kant, lo crucial es evitar la conclusión aparentemente obvia de que Hegel «entrega» aquello que Kant elude y considera inaccesible, e incursiona en ello. En otras palabras, según Kant, nosotros, los seres finitos, estamos condenados a la brecha que separa la intuición del concepto; esta es lo que define nuestra finitud. El punto de Kant es que la constitución trascendental (es decir, la «espontaneidad» del sujeto) solo puede ocurrir dentro de este horizonte de la finitud: en un ser infinito (Dios), la intuición y el intelecto coincidirían, por lo que este ser superaría la oposición de la razón teórica y práctica (y, en consecuencia, la necesidad de su mediación en la «capacidad de juzgar»). Este ser podría tener una «intuición intelectual» o, para decirlo de otra manera, una percepción productiva: el acto mismo de la percepción crearía (no solo «constituiría» en el sentido trascendental) los objetos percibidos. ¿Cómo responde Hegel a esta división? De ninguna manera afirma que esta intuición intelectual, la unidad del concepto y la intuición, postulada por Kant en el Más allá divino e inaccesible, ya es real, que está presente en el yo de la pura conciencia de sí. Si este fuera el caso, tendríamos que lidiar con un creacionismo solipsista sin sentido, con la noción de un yo que directamente crea objetos. El punto de Hegel aquí es mucho más refinado: para él, el concepto mismo de «intuición intelectual» pertenece al nivel de la Comprensión abstracta (opuesta a la Razón dialéctica), es decir, presenta la síntesis de lo Sensible y lo Intelectual como algo que ocurre en un dominio aparte, más allá de su división. La

síntesis real de lo Sensible y lo Intelectual ya ocurre en lo que era para Kant su división, dado que la Idea suprasensible *no es más que* la limitación inherente de los fenómenos intuidos. Por lo tanto, podemos decir que Hegel reafirma la brecha kantiana que separa para siempre la intuición del intelecto: para que un «objeto» emerja en el campo de lo que experimentamos como realidad, la multiplicidad de intuiciones sensibles que proporcionan su contenido debe complementarse con la «concepción sensualmente incumplida» de una X en cuanto *Gedankending*, es decir, el vacío que ninguna característica positiva y empírica puede llenar, porque es un efecto correlativo y «cosificado» del acto sintético de apercepción del *sujeto*[68].

Por lo tanto, vemos la tétrada formada por Kant, Fichte, Schelling y Hegel bajo una nueva luz. Cuando Kant formuló la problemática de la constitución trascendental, del yo en cuanto apercepción pura, abrió un nuevo dominio, aunque avanzó solo hasta la mitad del camino y luego se quedó atascado en incoherencias. Tanto Fichte como Schelling se esforzaron por superar estas incoherencias kantianas y concibieron la división entre el intelecto y la intuición (sensible) de Kant como el lapso de cierta unidad original, el verdadero punto de partida de la filosofía, que, por supuesto, no es otro que la intuición intelectual (*intelektuelle Anschauung*), la unidad de la intuición y el intelecto, del objeto y el sujeto, de la teoría y la praxis, etc. Sin embargo, Hegel paradójicamente *retoma a Kant*, es decir, *rechaza* estos intentos poskantianos de una síntesis «inmediata», precipitada y anticipada, y propone superar las incoherencias kantianas de otra manera, en forma «hegeliana»: demostrando cómo la síntesis ya está actualizada donde Kant solo veía la división, para que no haya necesidad de postular otro acto de síntesis aparte en la «intuición intelectual». Para pasar de Kant a Hegel, no *llenamos* el lugar vacío de la Cosa, es decir, el vacío negro perceptible en la rendija de la ventana entreabierta de Magritte en *El telescopio*[69], sino que *afirmamos este vacío en cuanto tal*, en su prioridad respecto de cualquier entidad positiva que se esfuerce por llenarlo.

«Recuerdo total»: el Conocimiento en lo Real

Y —para volver al *noir*— es este vacío, que representa la brecha irreducible entre el yo de la apercepción y la nouménica «Cosa que piensa», el que abre la posibilidad de una actitud «paranoica» según la cual, en cuanto «Cosa que piensa», soy nouménicamente un artefacto, un juguete en manos de un Creador desconocido. La última personificación de esta figura se produce en la renovación del *noir* de los años

ochenta, como el nuevo tipo de padre que caracteriza el capitalismo tardío corporativo y «posindustrial», un padre personificado por Tyrell en *Blade Runner*, una figura solitaria de materialidad extraña, etérea y débil, que no tiene pareja sexual. Este padre materializa claramente el Genio Maligno cartesiano: un padre que me domina, no en el nivel de mi identidad simbólica, sino en el nivel de lo que soy en cuanto «Cosa que piensa»[70]. En otras palabras, un padre que ya no es S1, el Significante Amo cuyo Nombre garantiza mi identidad simbólica, mi lugar en la textura de la tradición simbólica, sino S2, el Conocimiento que me creó como su artefacto. En cuanto el padre cambia su condición de S1 a S2, de Significante Amo vacío a Conocimiento, yo, el hijo, me convierto en un monstruo[71]. Por eso, la histerización del hijo-monstruo: las preguntas que los monstruos hacen a su Creador, desde la criatura del Dr. Frankenstein hasta el personaje de Rutger Hauer en *Blade Runner*, giran en última instancia en torno a un mismo tema: «¿Por qué me arruinaste?», «¿Por qué me creaste así, incompleto, dañado?». O bien, para citar líneas de *El paraíso perdido*, de John Milton, que sirvió como lema para la primera edición de *Frankenstein*: «¿Acaso te pedí, Creador, que de la arcilla me hicieras hombre, acaso te pedí que de la oscuridad me ascendieras?»[72].

Esta paradoja del «sujeto que sabe que es un replicante» deja en claro a qué equivale la «condición insustancial del sujeto»: con respecto a todo contenido sustancial y positivo de mi ser, no «soy» más que un replicante, es decir, la diferencia que me hace «humano» y no replicante no se puede discernir en ninguna parte de la «realidad». En eso consiste la lección filosófica implícita de *Blade Runner* confirmada por numerosas alusiones al *cogito* cartesiano (como cuando el replicante-personaje interpretado por Darryl Hannah irónicamente dice: «Pienso, por lo tanto existo»): ¿dónde está el *cogito*, el lugar de mi conciencia de sí, cuando todo lo que realmente soy es un artefacto; no solo mi cuerpo, mis ojos, sino incluso mis recuerdos y fantasías más íntimos? Aquí nuevamente nos encontramos con la distinción lacaniana entre el sujeto de la enunciación y el sujeto del enunciado: todo lo que soy positivamente, cada contenido enunciado que puedo señalar y decir «Ese soy *yo*», no soy «yo»; solo soy el vacío que queda, la distancia vacía respecto de todo contenido.

Por lo tanto, *Blade Runner* da un doble giro a la distinción lógica entre los humanos y los androides. El hombre es un replicante que no lo sabe; sin embargo, si esto fuera todo, la película implicaría una noción reduccionista y simplista de que nuestra experiencia en cuanto agentes «humanos» libres es una ilusión basada en nuestra ignorancia del nexo causal que regula nuestra vida. Por eso, debemos complementar la afirmación anterior: recién cuando asumo mi condición de replicante en el nivel del contenido enunciado, me convierto en sujeto verdaderamente humano en el nivel de la enunciación. «Soy un replicante» es la declaración del sujeto en su nivel más puro, lo mismo que ocurre en la teoría de la ideología de Althusser, donde la afirmación «Soy en la ideología» es la única manera en que realmente puedo evitar el círculo vicioso de la ideología (o la versión de

Spinoza: la conciencia de que nada puede escapar jamás de la necesidad es la única manera que tenemos de ser verdaderamente libres[73]). En resumen, la tesis implícita de *Blade Runner* es que los replicantes son sujetos puros, precisamente en la medida en que dan testimonio de que ningún contenido positivo y sustancial, incluidas las fantasías más íntimas, es «propio», sino ya implantado. En este sentido preciso, el sujeto es, por definición, nostálgico, un sujeto de pérdida. Recordemos cómo, en *Blade Runner*, Rachael comienza a llorar silenciosamente cuando Deckard le demuestra que es una replicante. El sufrimiento silencioso por la pérdida de su «humanidad», el anhelo infinito de ser o volverse humana otra vez, a pesar de saber que eso jamás ocurrirá; o, en cambio, la eterna y constante duda de si soy verdaderamente humano o solo un androide. Estos estados intermedios y de incertidumbre son los que me hacen humano[74].

Es de crucial importancia aquí que no confundamos este «descentramiento» radical que caracteriza a los replicantes con el descentramiento que caracteriza al sujeto del significante respecto del gran Otro, del orden simbólico. Por supuesto, podemos interpretar *Blade Runner* como una película sobre el proceso de subjetivación de los replicantes: a pesar del hecho de que sus recuerdos más íntimos no son «verdaderos» sino solo implantados, los replicantes se subjetivan al combinar estos recuerdos con un mito individual, una narrativa que les permite construir su lugar en el universo simbólico. Además, ¿acaso nuestros recuerdos «humanos» no están también «implantados» en el sentido de que todos tomamos prestados los elementos de nuestros mitos individuales de la colección del gran Otro? Antes de hablar, ¿no *habla* de nosotros el discurso del Otro? En cuanto a la verdad de nuestra memoria, ¿no tiene la estructura de una ficción, según Lacan? Aun si los ingredientes son inventados o implantados, no «realmente nuestros», lo que queda «nuestro» es la manera única en que los subjetivamos, los integramos a nuestro universo simbólico. Desde esta perspectiva, la enseñanza de *Blade Runner* es que, en última instancia, la manipulación está condenada al fracaso: incluso si Tyrell implantó artificialmente cada elemento de nuestra memoria, lo que no pudo prever es la forma en que los replicantes organizarán estos elementos en una narrativa mítica que luego dará lugar a la pregunta histérica[75]. Lo que Lacan tiene en mente con el *cogito*, sin embargo, es *exactamente lo contrario de este gesto de subjetivación*: el «sujeto» en cuanto S/ no surge mediante la narrativización-subjetivación, es decir, mediante el «mito individual» construido a partir de las piezas descentradas de la tradición; en cambio, el sujeto emerge *en el momento mismo en que el individuo pierde su apoyo en la red de la tradición*; coincide con el vacío que queda después de suspender el marco de la memoria simbólica. Entonces, el surgimiento del *cogito* socava la calidad de inveterado del sujeto en la tradición simbólica al abrir una brecha irreducible entre el horizonte del sentido, de la tradición narrativa, y un conocimiento imposible cuya posesión me permitiría tener acceso a la Cosa que soy en lo Real, más allá de toda narrativización, de toda simbolización o historización. Por lo tanto, un recuerdo

completo («recuerdo total») serviría para llenar el vacío que me constituye en cuanto S/, sujeto de conciencia de sí, es decir, para identificarme-reconocerme como «Él o Ello (la cosa) que piensa». En términos lacanianos, el «recuerdo total» equivale al «conocimiento en lo Real»[76].

Los replicantes saben que su vida útil está limitada a cuatro años. Esta certeza mina la apertura de su «ser respecto de la muerte»; da testimonio de su llegada al lugar imposible de saber cómo están estructurados en cuanto «cosa-máquina que piensa». Por esa razón, son básicamente la imposible formación de la fantasía de nosotros como mortales humanos: la fantasía de un ser consciente de sí mismo en cuanto Cosa, de un ser que no tiene que pagar para acceder a la conciencia de sí con S/, con la pérdida de su apoyo sustancial. Por lo tanto, una fisura en esta fantasía nos permite abordar la cuestión de la «inteligencia artificial»: ¿las computadoras piensan?

Lo que es crucial para los debates sobre la inteligencia artificial es que ha habido una inversión, que es el destino de toda metáfora exitosa: al principio, uno intenta simular el pensamiento humano con la computadora, lleva el modelo lo más cerca posible del humano «original», hasta que en un determinado momento todo se invierte y surge la pregunta: *¿y qué ocurre si este «modelo» ya es un modelo del «original»*, qué ocurre si la inteligencia humana misma funciona como una computadora, se «programa», etc.? (En esto consiste también la interesante implicación de la «realidad virtual» generada por computadora: ¿qué pasaría si nuestra «verdadera» realidad tuviera que ser virtualizada, concebida como un artefacto?). La computadora plantea, en forma pura, la pregunta sobre el semblante, sobre un discurso que no sería el de un semblante: es evidente que la computadora en cierto sentido solo «simula» pensamiento; sin embargo, *¿en qué se diferencia la simulación total de pensamiento del pensamiento «real»?* No es de extrañar, pues, que el fantasma de la «inteligencia artificial» aparezca como una entidad que está *prohibida* y, al mismo tiempo, se considera *imposible*: afirmamos que no es posible que una máquina piense; al mismo tiempo, tratamos de prohibir la investigación en esta dirección, con el argumento de que es peligrosa, éticamente dudosa, etc.

Entonces, ¿«las computadoras piensan» o no? La respuesta depende precisamente de esta lógica de la metáfora invertida en que, en lugar de concebir a la computadora como el modelo para el cerebro humano, concebimos al cerebro como «computadora de carne y hueso», donde, en lugar de definir al robot como hombre artificial, definimos al hombre como «robot natural», etc. Esta inversión podría ejemplificarse aún más si recurrimos al dominio de la sexualidad. Solemos considerar la masturbación como un «acto sexual imaginario», es decir, un acto en que el contacto físico con una pareja solo se imagina; ¿acaso no es posible invertir los términos y concebir al acto sexual «propiamente dicho», el acto con una pareja «real», como una especie de «masturbación con una pareja real (en lugar de solo imaginaria)»? Lo importante de la insistencia de Lacan en la «imposibilidad de la relación sexual» es

que esto es precisamente el acto sexual «real»; la pareja del hombre nunca es una mujer en el núcleo real de su ser, sino una mujer en cuanto *a*, reducida a objeto-fantasía (basta con recordar la definición de Lacan del goce fálico como esencialmente masturbatorio).

En este contexto, podemos ofrecer una de las definiciones posibles de lo Real lacaniano: lo Real designa el resto que se resiste a esta inversión (de la computadora en cuanto modelo del cerebro humano al cerebro en cuanto computadora de carne y hueso; de la masturbación en cuanto acto sexual imaginario al acto sexual real en cuanto masturbación con una pareja real). Lo Real es esa X que explica que esta «cuadratura del círculo» en última instancia está condenada al fracaso. Esta inversión se basa en un tipo de realización de la metáfora: lo que al principio parece una mera simulación metafórica, una imitación pálida, de la verdadera realidad (la computadora como metáfora del verdadero cerebro, etc.) se convierte en el paradigma original imitado por una realidad de carne y hueso (el cerebro sigue de manera siempre imperfecta el funcionamiento de una computadora, etc.). Lo que experimentamos como «realidad» está constituido por una inversión: tal como lo expresa Lacan, la «realidad» siempre está enmarcada por una fantasía, es decir, para que algo real se experimente como parte de la «realidad» debe ajustarse a las coordenadas predestinadas de nuestro espacio-fantasía (un acto sexual debe ajustarse a las coordenadas de nuestros guiones-fantasía, un cerebro debe ajustarse al funcionamiento de una computadora, etc.). De esta manera, podemos proponer una segunda definición de lo Real: un excedente, un núcleo, que se resiste a cualquier proceso de modelaje, simulación o metaforización.

Recordemos cómo, a propósito de *Alien 3*, algunos críticos citaron una serie de características (la acción se desarrolla en una comunidad masculina cerrada, donde incluso Ripley tiene que afeitarse la cabeza para pertenecer; los seres humanos están totalmente indefensos ante la amenaza de los «aliens», etc.) como argumento para concebir al «alien» como metáfora del sida. Lo que debemos agregar, desde la perspectiva lacaniana, es que todo el debate sobre el «alien», el monstruo, como metáfora del sida no está a la altura del hecho crucial de que el sida no debe su tremendo impacto a su cruda realidad como enfermedad, a su impacto físico inmediato, por más horrible que sea, sino a la energía libidinal extraordinaria que se invierte en él (el sida se percibe como irresistible, golpea de repente, como de golpe, parece funcionar a la perfección como un castigo divino por nuestra forma de vida promiscua, etc.). En resumen, el sida ocupa un lugar predestinado en nuestro espacio-fantasía ideológico, y el monstruoso «alien» en última instancia solo materializa, da cuerpo, a esta dimensión-fantasía que desde el primer momento estaba en marcha en el fenómeno del sida.

Por lo tanto, lo que queremos decir aquí es muy elemental: es cierto, la «realidad virtual» generada por computadora es un semblante, ejecuta lo Real; pero lo que experimentamos como la «realidad verdadera, dura y externa» está basado

exactamente en la misma exclusión. La máxima enseñanza de la «realidad virtual» es la virtualización de la realidad «real»: a través del espejismo de la «realidad virtual», la realidad «verdadera» se postula a sí misma como semblante de sí, como un edificio simbólico puro. El hecho de que «una computadora no piense» significa que el precio que pagamos para acceder a la «realidad» es que *no todo debe ser pensado*.

2. El cogito y la diferencia sexual

La fisura kantiana en lo Universal

Puede parecer paradójico hablar de una «fisura en lo Universal» a propósito de Kant: ¿acaso Kant no estaba obsesionado con lo Universal? ¿Establecer la forma universal (constitutiva) del conocimiento no era su objetivo fundamental? ¿Su ética no propone acaso la forma universal de la norma que regula nuestra actividad como único criterio de la moralidad, etc.? De todos modos, en cuanto la Cosa en sí se postula como inalcanzable, *todo universal se interrumpe potencialmente*. Todo universal implica un punto de excepción en que su validez, su control, se cancela; o bien, para decirlo en la jerga de la física contemporánea, implica un punto de singularidad. Esta «singularidad» es básicamente *el propio sujeto kantiano,* es decir, el sujeto vacío de la apercepción trascendental. Debido a esta singularidad, cada una de las tres críticas de Kant «se tropieza» con la universalización. En la «razón pura», surgen las antinomias cuando, al usar categorías, traspasamos nuestra experiencia finita y nos esforzamos por aplicarlas a la *totalidad* del universo: si nos esforzamos por concebir el universo como un *Todo,* este aparece como finito e infinito a la vez, como un nexo causal que todo lo abarca y que contiene seres libres. En la «razón práctica», la «fisura» es introducida por la posibilidad del «Mal radical», un Mal que, en su forma, *coincide con el Bien* (el libre albedrío en cuanto voluntad que sigue las reglas universales autopostuladas puede optar por ser «malvado» por principio, no a causa de impulsos empíricos y «patológicos»). En la «capacidad de juzgar» en cuanto «síntesis» de la razón pura y práctica, la división se produce por partida doble. Primero, tenemos la oposición de la estética y la teleología, dos polos que *no* forman un Todo armonioso juntos. Lo Bello es «intencionalidad sin propósito»: un producto de la actividad consciente del hombre, que lleva la marca de la intencionalidad, aunque un objeto se considera «bello» solo en la medida en que se experimenta como algo que no sirve a ningún propósito definido, que está aquí sin motivo o fin. En otras palabras, lo Bello designa el punto paradójico en que la actividad humana (que de otra manera sería instrumental, estaría dirigida a la realización de objetivos conscientes) empieza a funcionar como una fuerza natural espontánea: una verdadera obra de arte nunca sale de un plan consciente; debe «desarrollarse espontáneamente». La teleología, por el contrario, se ocupa de discernir los propósitos ocultos que

operan en una naturaleza sometida a leyes mecánicas ciegas, es decir, constituidas ontológicamente como «realidad objetiva» por medio de categorías trascendentales que no dan lugar a la intencionalidad[77].

Lo Sublime debe concebirse precisamente como indicador de la «síntesis» fallida de lo Bello y el Propósito; o bien, para usar el lenguaje elemental matemático, como la intersección entre los dos conjuntos: el conjunto de lo que es «bello» y el conjunto de lo que «tiene un propósito»; sin duda, una intersección negativa, es decir, una intersección que contiene elementos que no son ni bellos ni tienen un propósito. Los fenómenos de lo Sublime (más precisamente, los que despiertan en el sujeto el sentimiento de lo Sublime) de ninguna manera son bellos; son caóticos, sin forma, todo lo opuesto de una forma armoniosa y, además, no tienen ningún propósito, es decir, son todo lo contrario de esas características que dan testimonio de una intencionalidad oculta en la naturaleza (son monstruosas en el sentido del carácter inoportunamente excesivo y exagerado de un órgano u objeto). Como tal, lo Sublime es el lugar de la inscripción de la subjetividad pura cuyo abismo intentan ocultar lo Bello y la Teleología mediante la apariencia de Armonía.

Por lo tanto, en una mirada más cercana, ¿en qué se relaciona lo Sublime con los dos conjuntos de lo Bello y la Teleología cuya intersección constituye? Como es bien sabido, Kant concibe lo bello como símbolo de lo Bueno; al mismo tiempo, señala que lo que es verdaderamente sublime no es el objeto que despierta el sentimiento de sublimidad, sino la Ley moral en nosotros, nuestra naturaleza suprasensible. Entonces, ¿lo bello y la sublimidad simplemente deben concebirse como dos símbolos diferentes de lo Bueno? ¿No será, por el contrario, que esta dualidad apunta hacia un abismo que debe pertenecer a la propia Ley moral? Lacan traza una línea de demarcación entre las dos facetas de la ley: por un lado, la ley en cuanto Yo-Ideal simbólico (es decir, la ley en su función pacificadora, en cuanto garantía del pacto social, en cuanto Tercero que media y resuelve el punto muerto de la agresividad imaginaria); por el otro lado, la ley en su dimensión del superyó (es decir, la ley en cuanto presión «irracional», la fuerza de la culpabilización totalmente inconmensurable con nuestra responsabilidad real, la agencia en cuyos ojos somos *a priori* culpables y que da cuerpo al imperativo imposible del goce). Esta distinción entre el Yo-Ideal y el superyó es lo que nos permite especificar cómo lo Bello y la Sublimidad se relacionan de manera diferente con el dominio de la ética. Lo Bello es el símbolo de lo Bueno, es decir, de la Ley moral como agencia pacificadora que controla nuestro egoísmo y hace posible la convivencia social armoniosa. En contraste con esto, lo sublime dinámico (erupciones volcánicas, mares tormentosos, precipicios en montañas, etc.), por no lograr simbolizar (representar simbólicamente) la Ley moral suprasensible, obtiene su dimensión a partir del superyó. Por lo tanto, la lógica que opera en la experiencia de lo sublime dinámico es: es cierto, puedo ser una pequeña partícula de polvo que vuela en el viento y el mar, impotente ante las furiosas fuerzas de la naturaleza, *pero toda esta furia de la naturaleza pierde fuerza si*

la comparo con la presión absoluta ejercida sobre mí por el superyó, que me humilla y me obliga a actuar en contra de mis intereses fundamentales. (Aquí nos encontramos con la paradoja básica de la autonomía kantiana: soy un sujeto libre y autónomo, librado de las limitaciones de mi naturaleza patológica, precisamente y solo en la medida en que mi sentimiento de autoestima sea aplastado por la presión humillante de la Ley moral). En eso consiste también la dimensión del superyó del Dios judío evocado por el sumo sacerdote Abner en *Atalía*, de Racine: «Je crains Dieu et n'ai point d'autre crainte…»; el temor a la naturaleza furiosa y al dolor que otros hombres pueden infligir sobre mí se convierten en paz sublime, no solo porque tomo conciencia de la naturaleza suprasensible en mí más allá del alcance de las fuerzas de la naturaleza, sino porque me doy cuenta de cómo la presión de la Ley moral es más fuerte incluso que las fuerzas naturales más poderosas.

La conclusión inevitable que podemos sacar de todo esto es: si lo Bello es el símbolo de lo Bueno, lo Sublime es el símbolo de… Aquí, ya, la homología se complica. El problema con el objeto sublime (más precisamente, con el objeto que despierta en nosotros el sentimiento de lo Sublime) es que *falla* como símbolo; representa su Más allá con el fracaso mismo de su representación simbólica. Entonces, si lo Bello es el símbolo de lo Bueno, lo Sublime… ¿qué sugiere? Solo hay una respuesta posible: sin dudas, la dimensión suprasensible, ética y no patológica, pero *la postura suprasensible y ética, en tanto elude el dominio de lo Bueno*; en resumen, el Mal radical, el Mal como actitud ética[78].

En la ideología popular de hoy, esta paradoja de lo Sublime kantiano es lo que tal vez nos permite detectar las raíces de la fascinación popular con figuras como Hannibal Lecter, el caníbal asesino serial de las novelas de Thomas Harris: esta fascinación en última instancia da testimonio de un profundo anhelo de un psicoanalista lacaniano. Es decir, Hannibal Lecter es una figura sublime en el estricto sentido kantiano: un intento desesperado y finalmente fallido de la imaginación popular para representarse a sí misma la idea de un analista lacaniano. La correlación entre Lecter y el analista lacaniano corresponde perfectamente a la relación que, según Kant, define la experiencia de lo «sublime dinámico»: la relación entre la naturaleza salvaje, caótica, incontrolada y furiosa, y la Idea suprasensible de la Razón más allá de cualquier limitación natural. Es cierto, la maldad de Lecter (no solo mata a sus víctimas, sino que luego come partes de sus entrañas) lleva al límite nuestra capacidad de imaginar los horrores que podemos infligir sobre nuestros semejantes. Sin embargo, incluso el máximo esfuerzo por representar para nosotros mismos la crueldad de Lecter no logra captar la verdadera dimensión del acto del analista: al producir *la traversée du fantasme* (el cruce de nuestra fantasía fundamental), literalmente nos «roba el núcleo de nuestro ser», el *objet petit a*, el tesoro secreto, el *agalma*, lo que consideramos más preciado en nosotros, criticándolo como mero semblante. Lacan define el *objet petit a* como el fantasmático «relleno del yo», como eso que confiere al S/, a la fisura en el orden simbólico, al vacío ontológico que

llamamos «sujeto», la coherencia ontológica de una «persona», el semblante de una plenitud de ser; y es precisamente este «relleno» lo que el analista pulveriza, «traga». Esta es la razón del inesperado elemento «eucarístico» que opera en la definición de Lacan del analista, especialmente su repetida alusión irónica a Heidegger: «Mange ton Dasein!» (¡Cómete tu ser-en-el-mundo!). En eso reside el poder de fascinación que concierne a la figura de Hannibal Lecter: por su propio fracaso en alcanzar el límite absoluto de lo que Lacan llama la «destitución subjetiva», esta figura nos permite obtener un presentimiento de la Idea del analista. Entonces, en *El silencio de los inocentes*, Lecter es realmente un caníbal, no en relación con sus víctimas sino en relación con Clarice Sterling: su relación es una imitación burlona de la situación analítica, ya que a cambio de ayudarla a capturar a «Buffalo Bill», quiere que ella confíe en él… ¿Qué? Precisamente lo que el analizante confiesa al analista, el núcleo de su ser, su fantasía fundamental (el llanto de los corderos). Por lo tanto, el *quid pro quo* propuesto por Lecter a Clarice es: «Te ayudaré si me dejas comer tu *Dasein*». La inversión de la relación analítica se convierte en el hecho de que Lecter compensa a Clarice ayudándola a localizar a «Buffalo Bill». Por lo tanto, no es suficientemente cruel para ser analista lacaniano, ya que en el psicoanálisis debemos pagar al analista para poder ofrecerle nuestro *Dasein* servido.

Si, en consecuencia, lo Sublime se opone a lo Bello respecto de los dos lados de la Ley moral (el pacífico Yo-Ideal en oposición al feroz superyó), ¿cómo vamos a distinguirlo de su polo opuesto en *Crítica del juicio*, a partir de la teleología en la naturaleza? Lo Sublime designa a la naturaleza en su ira sin propósito, en el gasto de sus fuerzas que *no sirven para nada* (definición de Lacan del goce en las primeras páginas de su seminario *Aun*), mientras que la observación teleológica descubre en la naturaleza un *conocimiento* presupuesto (meramente reflexivo, no constitutivo); es decir, la hipótesis reguladora de la teleología es que «la naturaleza sabe» (el flujo de acontecimientos no sigue la causalidad mecánica «ciega», sino que se guía por una intencionalidad consciente[79]). En lo Sublime, la naturaleza no sabe, y cuando «no sabe» *goza* (de este modo, nuevamente nos encontramos en el superyó en cuanto ley que goza, en cuanto agencia de ley impregnada de goce obsceno). La conexión secreta entre un estallido de «goce de la naturaleza» y el superyó es la clave de *Huracán sobre la isla*, de John Ford (1937), la historia de un banco de arena, que alguna vez fue una isla paradisíaca regida por el gobernador francés De Laage (Raymond Massey[80]), que niega misericordia a Terangi, un aborigen condenado por devolver un golpe a un francés. Cuando Terangi escapa de la prisión para reunirse con su esposa, De Laage lo persigue sin piedad hasta que un huracán destruye todo. Por supuesto, el gobernador es un extremista irracional de la ley y el orden, infectado de arrogancia miope; en resumen, una figura superyoica, si alguna vez existió alguna. Desde esta perspectiva, la función del huracán debería ser enseñar a De Laage que hay cosas más importantes que el código penal: cuando De Laage se enfrenta a la ruina causada por el huracán, otorga humildemente a Terangi su libertad. Sin

embargo, la paradoja es que el huracán destruye las viviendas de los aborígenes y su paradisíaca isla, mientras que De Laage está a salvo, por lo que debemos leer el huracán como una manifestación de la ira patriarcal del superyó de *De Laage*. En otras palabras, lo que calma a De Laage es su confrontación con la naturaleza destructiva de la furia que habita en él; el huracán hace que tome conciencia del *goce* indomable y salvaje de su devoción fanática por la ley. Concede amnistía a Terangi no porque vio la nulidad de las leyes humanas frente a la inmensidad de las fuerzas de la naturaleza cuando se manifestaron en el huracán, sino porque se dio cuenta de que el inverso oculto de lo que percibía como su rectitud moral es el Mal radical, cuyo poder destructivo eclipsa incluso la ferocidad del huracán.

Lo Sublime cristiano o la «síntesis descendente»

A pesar de que el cristianismo se mantiene dentro de los límites de lo Sublime, genera el efecto sublime de manera exactamente opuesta a Kant: no a través de los esfuerzos extremos de nuestra capacidad para representar (que de todas maneras no logra reproducir la Idea suprasensible y por lo tanto, paradójicamente, delimita su espacio), sino como si fuera un contrario, a través de la reducción del contenido representativo en el nivel más bajo imaginable. En el nivel de la representación, Cristo era el «hijo de un hombre», una criatura harapienta y miserable crucificada entre dos ladrones comunes, y es en el contexto de este personaje totalmente condenado a su apariencia terrenal que su esencia divina brilla con mucha más fuerza. A fines de la época victoriana, el mismo mecanismo fue responsable del impacto ideológico de la figura trágica del «hombre elefante», como sugiere el subtítulo de uno de los libros acerca de él (*A Study in Human Dignity*): fue la distorsión muy monstruosa y repugnante de su cuerpo lo que dejó ver la simple dignidad de su vida espiritual interior. ¿Y acaso no es la misma lógica el ingrediente esencial del tremendo éxito de *Brevísima historia del tiempo*, de Stephen Hawking? Si no fuera por el hecho de que pertenecen a un cuerpo paralizado y lisiado que se comunica con el mundo solo a través del movimiento débil de un dedo y hablando con una voz impersonal generada por una computadora, ¿estas reflexiones sobre el destino del universo seguirían siendo tan interesantes? En esto consiste lo «Sublime cristiano»: en este miserable «pedacito de lo real» yace el equivalente necesario (la forma de apariencia) de la espiritualidad pura. Es decir, debemos ser muy cuidadosos aquí de no malinterpretar a Hegel: Hegel no se refiere al simple hecho de que, dado que lo Suprasensible es indiferente al

dominio de las representaciones sensibles, puede aparecer incluso como la representación más baja. Hegel insiste una y otra vez en que no hay un «reino suprasensible» especial más allá o aparte de nuestro universo de la experiencia sensible. La reducción a un «pedacito de lo real» es, pues, en sentido estricto performativo, productor de la dimensión espiritual; la «profundidad» espiritual es *generada* por la monstruosa distorsión de la superficie. En otras palabras, la idea no es que la encarnación de Dios en una criatura andrajosa hace visible para nosotros, los mortales humanos, su verdadera naturaleza a través del contraste, del ridículo, de la discordia extrema entre Él y la forma más baja de existencia humana; antes bien, la idea es que esta discordia extrema, este vacío absoluto, *es* el poder divino de la «negatividad absoluta». Las religiones judía y cristiana insisten con la discordia absoluta entre Dios (el Espíritu) y el dominio de las representaciones (sensibles). Su diferencia es de naturaleza puramente formal: en la religión judía, Dios habita en un Más allá inalcanzable a través de representaciones, separado de nosotros por una brecha insalvable, mientras que el Dios cristiano *es esta brecha en sí*. Este desplazamiento es lo que causa el cambio en la lógica de lo Sublime, de la prohibición de la representación a la aceptación de la representación más nula[81].

Lo «Sublime cristiano» implica un modo específico del movimiento dialéctico que podría llamarse «síntesis descendente»: el momento de conclusión no es aquí una «síntesis» triunfal, sino el punto más bajo al que se desgasta el suelo común de la posición y la negación. Aquello con que nos quedamos es un resto que se desprende del orden simbólico: el orden de la mediación simbólica universal, por así decirlo, colapsa en un sobrante inerte. Además de lo Sublime cristiano, otros ejemplos son la tríada del juicio positivo, negativo e infinito; la dialéctica de la frenología («El Espíritu es un hueso») y, por supuesto, la tríada de la Ley que concluye el capítulo sobre la Razón y establece el paso al Espíritu, a la Historia, en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel: la razón como legisladora; la razón como leyes firmes; la aceptación de la ley por el simple hecho de que es la ley. La razón primero postula directamente las leyes en cuanto preceptos éticos universales («Todos deben decir la verdad», etc.). Una vez que obtiene una imagen del contenido contingente y la posible naturaleza conflictiva de estas leyes (diferentes normas éticas pueden imponernos formas de conducta mutuamente excluyentes), adquiere una especie de distancia *reflexiva* y se limita a las pruebas, a evaluar cómo se ajustan a las normas formales de la universalidad y la coherencia. Por último, la Razón toma conciencia del carácter vacío y puramente formal de este procedimiento, de su incapacidad para procurar una sustancia espiritual real rellenada con un contenido concreto y positivo. Por lo tanto, la Razón está obligada a reconciliarse con el hecho de que no puede ni postular las leyes ni reflexionar sobre ellas sin presuponer nuestra condición de inveterados en una sustancia ética concreta y determinada, en una ley que está en vigencia simplemente *porque es ley*, es decir, porque es aceptada como parte constitutiva de la tradición histórica de nuestra comunidad. Pasamos a la historia en

sentido estricto, a la sucesión de figuras históricas reales del Espíritu, solo si aceptamos que estamos inmersos en una «sustancia espiritual» especificada históricamente[82]. La lógica de estas tres etapas sigue la tríada de la postulación (o planteo), la reflexión externa y determinada y, algo que puede sorprender a alguien no versado en Hegel: el tercer momento concluyente que consiste en la aceptación inmediata de la sustancia ética dada. Probablemente esperaríamos que constituyera el momento «más bajo», el punto de partida inmediato que luego «progresará» a través de la mediación reflexiva. Por lo tanto, la tríada de la Ley en su totalidad ejemplifica la descomposición de la reflexión: termina con el sujeto reflexivo que se acostumbra a la sustancia ética en cuanto universal, medio presupuesto que media entre sus propios intentos de mediación reflexiva. Esta aceptación resignada del carácter inmediato de la totalidad de la mediación es lo que Hegel tiene en mente con «reflexión determinada»: la totalidad reflexiva se «mantiene unida» con un resto contingente y no reflexivo que «simplemente está allí»[83].

En cuanto a su estructura formal, este efecto de lo Sublime cristiano depende de una inversión temporal: un material que, presentado en la sucesión lineal «normal», de ninguna manera afecta nuestra sensibilidad a lo Sublime, a pesar de adquirir el aura de lo «Sublime» en cuanto experimenta una manipulación puramente temporal. Un caso ejemplar es el melodrama de *El efecto de los rayos gamma sobre las margaritas* de Paul Newman, la historia de Matilda, una niña de una familia pobre en sus primeros años de adolescencia, que vive con su hermana mayor, víctima de ataques epilépticos mediante los cuales externaliza sus frustraciones, y su madre, una excéntrica resignada y cínica que «odia el mundo», y que escapa de la miseria de su hogar invirtiendo su energía en experimentos de biología con semillas que expone a rayos radiactivos. Matilda presenta los resultados de sus experimentos en un concurso escolar e, inesperadamente, gana. Al regresar a casa, encuentra a su mascota, un conejo que le había regalado el profesor de biología, muerto sobre la cama: la madre lo mató para vengarse del éxito público de su hija. Matilda coloca el conejo en una almohada y lo lleva por las escaleras hasta el jardín para enterrarlo, mientras su madre continúa atosigándola con ocurrencias cínicas. Un melodrama pedagógico estándar de la victoria moral de la hija sobre una madre resignada, que fracasó en su intento por contaminarla con su odio: la hija trasciende el deteriorado ambiente del hogar a través de los experimentos de biología que la ayudan a tomar conciencia de los misterios del universo. Esta película se distingue por la manipulación temporal simple en su última media hora: la escena de la competencia escolar es interrumpida por el momento más tenso, con Matilda tartamudeando al hablar; enseguida pasamos a las consecuencias, cuando su madre borracha entra en la sala y le pregunta a alguien quién ganó. Oímos la parte restante del discurso de Matilda, expresando su creencia en el misterioso encanto del universo, en el final mismo de la película: acompaña los dolorosos sucesos que vemos en pantalla (Matilda pasando, con el conejo muerto en brazos, por al lado de su madre borracha). Y es esta simple confrontación, este

contraste entre el nivel visual (la niña humillada llevando el animal muerto) y la banda sonora (un discurso triunfal verdaderamente kantiano sobre los misterios del «cielo estrellado encima de nosotros») lo que genera el efecto sublime.

La insoportable levedad del ser de Philip Kaufman recurre a un desplazamiento temporal similar que condensa con éxito el final de la novela de Kundera. Tarde una noche, el héroe, un médico disidente exiliado al campo checo, vuelve a casa con su esposa de un baile en un pequeño pueblo cercano; la última imagen de ellos es una toma desde el punto de vista de la oscura carretera de macadán iluminada por las luces de su camión. Entonces, un corte repentino a California un par de semanas más tarde: su amiga Sabina, que se gana la vida allí como escultora, recibe una carta que le informa acerca de la muerte de ambos en un accidente de tráfico cuando regresaban a casa después de un baile y comenta que deben haber estado felices en el momento de su muerte. Lo que sigue es un corte que nos vuelve a llevar a la escena anterior: una simple continuación de la toma desde el punto de vista del asiento del conductor, de la carretera en que penetra nuestra mirada. Aquí, tal como en *El efecto de los rayos gamma sobre las margaritas*, el efecto sublime de esta última toma que da fin a la película es el resultado de un desplazamiento temporal: depende de la coexistencia de nuestro (de los espectadores) conocimiento, de que el héroe y su esposa ya están muertos, mirando hacia adelante en una carretera extrañamente iluminada. La cuestión no es solo que el encanto de esta extraña iluminación adquiere el significado de la muerte, sino que el punto de vista de esta última toma corresponde a alguien que todavía está vivo, aunque sabemos que ya está muerto: luego del salto en el tiempo hacia el futuro que nos lleva a California y nos informa su muerte, el héroe y su esposa viven en el dominio «entre las dos muertes»; es decir que la misma toma que, antes del salto en el tiempo, era una simple toma desde el punto de vista de un sujeto vivo se convierte en la mirada de un «muerto vivo».

Las «fórmulas de la sexuación»

Sin embargo, el problema con esta explicación es que privilegia un modo de lo Sublime (lo Sublime superyoico «dinámico», que se manifiesta en la naturaleza furiosa, en la exhibición de una Fuerza intensa y concentrada que amenaza con abrumarnos) en perjuicio de su segundo modo, lo Sublime «matemático» (el vértigo que nos afecta cuando nos enfrentamos a una serie infinita cuya totalidad está fuera de nuestro alcance). Esta división de lo Sublime, de la intersección de lo Bello y la

Teleología, en lo Sublime «matemático» y lo Sublime «dinámico», está lejos de ser insignificante, ya que se refiere directamente a la diferencia sexual. La teoría «oficial» de lo Sublime sostenida no solo por Kant, sino ya antes por Burke, su precursor y fuente, vincula la oposición masculino/femenino con la oposición Sublime/Bello[84]. En contraste con esto, nuestro objetivo es demostrar que, *antes de la oposición Sublime/Bello, la diferencia sexual se inscribe en la división inherente de lo Sublime en matemático y dinámico.*

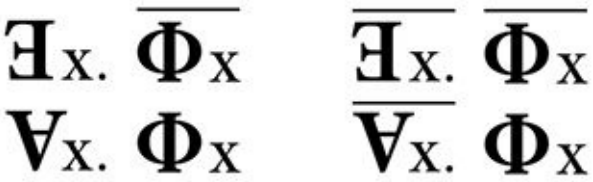
Como es bien sabido, la matriz conceptual que subyace a la oposición de los dos modos de lo Sublime ya está configurada en la *Crítica de la razón pura*, como la diferencia entre los dos tipos de antinomias de la razón pura[85]. Cuando, al usar categorías trascendentales, la Razón va más allá del campo de la experiencia posible al aplicar las categorías a entidades que jamás pueden devenir en objetos de la experiencia posible (el universo como un Todo, Dios, el alma), esta queda enredada en antinomias, es decir, llega necesariamente a dos conclusiones contradictorias: el universo es finito e infinito; Dios existe y no existe. Kant organiza estas antinomias en dos grupos: las antinomias matemáticas surgen cuando las categorías se aplican al universo como un Todo (la totalidad de los fenómenos que jamás es dada a nuestra intuición finita), mientras que las antinomias dinámicas surgen cuando aplicamos las categorías a objetos que no pertenecen al orden fenoménico en absoluto (Dios, el alma). Lo que tiene importancia crucial aquí es la lógica diferente de los dos tipos de antinomias. Esta diferencia se refiere primero a la modalidad de la relación entre los elementos de la serie cuya síntesis genera la antinomia. En el caso de las antinomias matemáticas, estamos ante una multiplicidad (*das Mannigfaltige*) accesible a la intuición sensible; es decir, con una simple *coexistencia* de los elementos dados en la intuición (lo que está en juego aquí son la divisibilidad y su infinitud). En el caso de las antinomias dinámicas, estamos tratando con el intelecto, un poder sintético que va más allá de una mera intuición sensible, esto es, con la *interconexión* (*Verknuepfung*) lógica necesaria de los elementos (nociones de causa y efecto).

Esta diferencia de los dos tipos de antinomias puede especificarse aun más en relación a la oposición homogeneidad/heterogeneidad: en la antinomia matemática, todos los elementos pertenecen a la misma serie espacio-temporal; en la antinomia dinámica, por el contrario, progresamos del efecto a la causa o motivo que (en principio, al menos) puede pertenecer a un orden ontológico (no sensible e inteligible) diferente. El hecho de que una causa (también) puede no ser una causa dentro de la serie permite que los dos polos de la antinomia sean verdaderos: concebido fenoménicamente, el acontecimiento X (digamos, dar una mano a una persona que se está ahogando) está determinado por el nexo causal universal (como hecho relevante, se somete a la causalidad física); concebido nouménicamente, este mismo acontecimiento se produce por una causa heterogénea e inteligible (como un acto ético, que depende del libre albedrío del sujeto autónomo). Otro aspecto de esta oposición es que las antinomias matemáticas se refieren a la *existencia real* de su

objeto (el universo como un Todo), esto es, extienden el alcance de la realidad más allá de los límites de la experiencia posible, mientras que las antinomias dinámicas se refieren a un objeto que no pertenece a la «realidad» concebida como campo de la experiencia posible (Dios, el alma provista de libre albedrío, etc.).

Esta diferencia en la estructura de las antinomias matemáticas y dinámicas depende de la doble negación que define el estatus de los fenómenos: lo nouménico es no fenoménico, una limitación de los fenómenos, y, además, el campo de los fenómenos nunca está completo o entero. Las antinomias matemáticas son antinomias del «no-todo» del campo fenoménico: resultan de la paradoja de que, aunque no se nos dé ningún objeto en la intuición que no pertenezca al campo fenoménico, este campo nunca es «total», nunca está completo. Las antinomias dinámicas, por el contrario, son antinomias de la universalidad: la conexión lógica de los fenómenos en el nexo causal universal implica necesariamente una excepción, el acto nouménico de la libertad que «se destaca», interrumpiendo el nexo causal y empezando una nueva serie causal «espontáneamente», fuera de sí. Por lo tanto, el estatus del objeto en cuestión difiere radicalmente: el «universo como un Todo» es *la totalidad de los fenómenos*, mientras que «Dios» o «el alma» son entidades nouménicas *más allá de los fenómenos*. En consecuencia, la solución de las antinomias también es diferente en cada uno de estos casos. En el primero, tanto la tesis como la antítesis son falsas, porque el objeto al que la tesis atribuye finitud y la antítesis adjudica infinitud no existe (el universo como Todo de la realidad fenoménica es una entidad que se contradice a sí misma: habla de «realidad», es decir, usa categorías trascendentales constitutivas para el campo de la experiencia posible, aunque a la vez supera la experiencia posible, porque el universo en su totalidad no puede ser objeto de nuestra experiencia finita). En el segundo caso, donde el objeto en cuestión (el alma, Dios) no se concibe como objeto de la experiencia posible, es decir, como parte de la realidad, es posible que tanto la tesis como la antítesis sean verdaderas. Esta dualidad de lo matemático y lo dinámico reproduce la dualidad del objeto y el sujeto, de la razón teórica y la razón práctica: la razón teórica tiene como objetivo *completar* la cadena causal, esto es, representar todo el nexo causal que condujo al acontecimiento por explicar (lo Ideal regulador de la razón pura), mientras que el objetivo de la razón práctica es *interrumpir* el nexo causal con un acto libre que comienza «fuera de sí» y por eso no puede ser explicado por la cadena causal anterior.

¿Qué tiene que ver todo esto con la diferencia sexual[86]? Lacan intentó formalizar la diferencia sexual en cuanto hecho discursivo mediante sus «fórmulas de la sexuación», en las que el lado «masculino» de la función universal (Vx.Fx: toda x está inscrita en la función F) implica la existencia de una excepción (Ex.notFx: existe al menos una x que no está inscrita en la función F), mientras que en el lado femenino una negación particular (notVx.Fx: no todo de x está inscrito en la función F) implica que no hay ninguna excepción (noEx.notFx: no existe ninguna x que no esté inscrita en la función F):



A propósito de estas fórmulas de la sexuación, debemos prestar atención al hecho de que están estructuradas como antinomias en el sentido kantiano, no como polos opuestos: la relación de contrariedad queda excluida aquí. (En el caso de la antinomia «masculina», por ejemplo, lo contrario de «toda x está inscrita en la función F» no es «existe al menos una x que no está inscrita en la función F», sino «no todo de x está inscrito en la función F»). El sentido común, por lo tanto, sugeriría que las fórmulas son equivalentes si se las vincula en dos pares diagonales: ¿acaso «toda x está inscrita en la función F» no es estrictamente equivalente a «no existe ninguna x que no esté inscrita en la función F»? Y, por otro lado, ¿acaso «no todo de x está inscrito en la función F» no es estrictamente equivalente a «existe (al menos) una x que no está inscrita en la función F»[87]? El objetivo de Lacan, por el contrario, es poner en duda estos dos signos de la ecuación: la función universal *implica* una excepción constitutiva; la falta de excepción respecto de la función F *impide* su ciclo universal[88].

¿Qué noción precisa de la sexualidad subyace en estas «fórmulas de la sexuación»? La respuesta de Lacan es: la sexualidad es el efecto que tienen sobre el ser vivo los puntos muertos que surgen cuando se enreda en el orden simbólico, es decir, el efecto sobre el cuerpo vivo del punto muerto o la incoherencia que corresponde al orden simbólico en cuanto orden de la universalidad. Kant fue el primer filósofo en formular la «fisura de lo universal», razón por la cual sus antinomias de la razón pura —antinomias, precisamente, de la universalización— proclaman directamente las fórmulas lacanianas de la sexuación. Por más paradójico que parezca, *las antinomias kantianas designan el momento en que la diferencia sexual se inscribe por primera vez en el discurso filosófico*, no como oposición entre los dos polos contradictorios de cada antinomia (el universo es finito/el universo es infinito, etc.), sino como la diferencia entre los dos tipos de antinomias[89]. Las dos primeras antinomias («matemáticas») son «femeninas» y reproducen las paradojas de la lógica lacaniana del «no-todo», mientras que las dos últimas antinomias («dinámicas») son «masculinas» y reproducen las paradojas de la universalidad constituida mediante la excepción. Es decir, una traducción lacaniana de las antinomias matemáticas produce las dos fórmulas del lado «femenino» de la sexuación. La tesis sobre la infinitud del universo debe leerse como una doble negación, no como una afirmación universal: (en la medida en que leemos la función F como una «que debe estar precedida por otro fenómeno en el tiempo») «*no existe ningún* fenómeno *que no esté* precedido por otro fenómeno» (no existe ninguna x que no esté inscrita en la función F), no como «toda x está inscrita en la función F».

La tesis sobre la finitud del universo debe leerse como «no todo de x está inscrito en la función F» (es decir, no todos los fenómenos son infinitamente divisibles y/o están precedidos por otros fenómenos), no como «existe (al menos) una x que no está inscrita en la función F». Las antinomias dinámicas, por el contrario, muestran la estructura de las paradojas «masculinas» de la sexuación: «*toda x* está inscrita en la función F» (todo en el universo está atrapado en la red universal de causas y efectos) siempre que *exista una x que no esté inscrita* en esta función (es decir, la libertad es posible; hay un elemento que escapa a la cadena universal de causas y es capaz de iniciar en forma autónoma, fuera de sí, una nueva cadena causal[90]).

Las feministas suelen sentir rechazo por la insistencia del «no-todo» de Lacan. ¿Acaso esto no implica que las mujeres son de alguna manera excluidas de la participación total en el orden Simbólico, incapaces de integrarse por completo en él, condenadas a llevar una existencia parasitaria? Y, realmente, ¿estas proposiciones no corresponden al mejor estilo de la ideología patriarcal? ¿No dan testimonio de una normatividad oculta en detrimento de la mujer? El hombre puede encontrar su identidad en lo Simbólico, asumir plenamente su mandato simbólico, mientras que la mujer está condenada a la división histérica, a usar máscaras, a no querer aquello que finge querer. ¿Cómo vamos a concebir esta resistencia femenina a la identificación simbólica? Cometeríamos un error fatal si leyéramos esa resistencia como el efecto de una sustancia femenina preexistente opuesta a la simbolización, como si la mujer estuviera dividida entre su verdadera Naturaleza y la máscara simbólica impuesta. Un vistazo superficial a las «fórmulas de la sexuación» de Lacan nos indica que la exclusión de la mujer no implica que una entidad positiva no pueda ser integrada en el orden simbólico: sería un error concluir, a partir de «no-toda mujer está inscrita en el significante fálico», que hay algo en ella que no se inscribe en él; no hay excepción, y la «mujer» es esta «nada» que no existe, que de todos modos hace que los elementos existentes sean «no-todo»[91]. Y el sujeto en cuanto S/, en cuanto «yo pienso» puro de autorreferencia insustancial, es precisamente esta «nada» sin ninguna coherencia ontológica positiva propia, aunque de todos modos introduce una brecha en la plenitud del ser.

Por lo tanto, estamos en la dialéctica paradójica del Límite y su Más allá[92]. Lacan se refiere a la prioridad lógica del no-todo ante el Todo, ante el Límite de lo que está Más allá: recién después, en un segundo tiempo, el vacío abierto por el Límite es llenado por un Más allá positivo. En eso consiste el «toque» anticartesiano de la lógica lacaniana del «no-todo» (en oposición a la premisa de Descartes según la cual lo menos perfecto no puede ser causa de lo más perfecto, la premisa que sirve de base en su prueba de la existencia de Dios): lo incompleto «causa» lo completo, lo Imperfecto abre un lugar que luego llena el espejismo de lo Perfecto. Desde esta perspectiva, la definición aparentemente misógina de la mujer como hombre truncado en realidad afirma su prioridad ontológica: su «lugar» es el de una brecha, un abismo invisibilizado en el momento en que el «hombre» lo llena. El hombre es definido por

la antinomia dinámica: más allá de su existencia fenoménica y corporal, posee un alma nouménica. Si, en oposición a esta, «la mujer no tiene alma», esto de ninguna manera implica que ella sea simplemente un objeto carente de alma. Antes bien, la idea es que esta negatividad, esta carencia en cuanto tal, la define: ella es el Límite, el abismo, que el espejismo del alma llena en forma retroactiva.

«No estoy donde pienso»

Entonces, tanto las posiciones «femeninas» como las «masculinas» se definen a partir de una antinomia fundamental: el universo «masculino» consiste en la red universal de causas y efectos, fundada en una excepción (el sujeto «libre», que teóricamente toma su objeto, el universo causal de la física newtoniana); el universo «femenino» es el universo de la divisibilidad y dispersión ilimitada, que, por esa misma razón, jamás puede redondearse como un Todo universal. En Kant, la antinomia matemática encuentra su solución en la inexistencia de su propio objeto (el universo en cuanto totalidad de los objetos de experiencia posible); por lo tanto, no es de extrañar que en Lacan también «la Femme n'existe pas». ¿De qué manera esta noción de la diferencia sexual afecta el *cogito* cartesiano y la crítica que Kant hace de él? Un lugar común del feminismo deconstruccionista es que la neutralidad del *cogito* cartesiano es falsa y oculta la primacía del varón (por su carácter abstracto-universal, etc.). Lo que esta crítica no tiene en cuenta es el momento del «mediador evanescente», el vacío del «yo pienso» puro que precede lógicamente la *res cogitans* cartesiana: el *cogito* cartesiano es «masculino» no por su carácter abstracto-universal, sino porque no es suficientemente «abstracto». En la *res cogitans*, el vacío insustancial del «yo pienso» ya está ofuscado, transformado subrepticiamente en una «sustancia pensante» y, por decirlo de manera sucinta, la diferencia sexual equivale a la diferencia entre la *res cogitans* cartesiana y la forma pura del «yo pienso» kantiano.

En un período de tres años, Lacan elaboró dos lecturas opuestas del *cogito*. En ambos casos, rompió con la unidad del *cogito ergo sum*: el *cogito* es concebido como el resultado de la elección forzada entre el pensamiento y el ser, es decir: «No estoy donde pienso». Sin embargo, en el seminario sobre los cuatro conceptos fundamentales (1964-1965), la opción es la del pensamiento; el acceso al pensamiento («yo pienso») se paga con la pérdida del ser[93]. Mientras que en el seminario inédito sobre la lógica de la fantasía (1966-1967) la opción es la del ser; el acceso a ser («yo soy») se paga relegando el pensamiento al Inconsciente. Por lo

tanto, «No estoy donde pienso» se puede leer de dos maneras: o bien como el «yo pienso» kantiano en cuanto forma pura de la apercepción fundada en la inaccesibilidad del ser del yo, de la «Cosa que piensa»; o bien como la afirmación cartesiana del ser del sujeto basado en la exclusión del pensamiento. Nuestra idea es leer estas dos versiones de «No estoy donde pienso» en simultáneo, como la dualidad que registra la diferencia sexual: el *cogito* «masculino» resulta de la «subrepción de la conciencia hipostasiada»; opta por ser y así relega el pensamiento al Inconsciente («Soy, luego ello piensa»), mientras que «la femme n'existe pas» implica un *cogito* que elige el pensamiento y por lo tanto es reducido a un punto de apercepción vacío previo a su «sustanciación» en una *res cogitans* («Pienso, luego ello existe»).

Esta dualidad en la tematización lacaniana del *cogito* es efecto de un desplazamiento radical en su enseñanza que puede ubicarse de manera muy precisa: ocurre en algún lugar entre el seminario sobre la ética del psicoanálisis[94] y la obra «Kant con Sade», escrita dos años después como resumen de algunas ideas propuestas por primera vez en el seminario[95]. Los efectos de este desplazamiento se pueden discernir en diversos niveles. Comencemos con el tema del cuerpo sublime que vive en el espacio extraño «entre las dos muertes». Este cuerpo se identifica primero como el de la víctima sádica, el cuerpo de la inocente joven que conserva mágicamente su belleza mientras se somete a indescriptibles sufrimientos interminables. Pero, en «Kant con Sade», de repente el mismo verdugo sádico se concibe como objeto-instrumento (de la *jouissance* del Otro): adquiere este estado de *objet a* al pasarle su división subjetiva a su víctima, S/. La condición ambigua de Antígona está estrechamente relacionada con este cambio en el tema del cuerpo sublime: por un lado, ella personifica el deseo en cuanto deseo del Otro (el deseo respecto de lo que ella no cede es el deseo del gran Otro, de las costumbres, que exige que el cuerpo —del hermano— se integre en la tradición simbólica a través del correspondiente ritual del funeral); por otro lado, su acto suicida implica sus ganas de excluirse del gran Otro, una interrupción de la existencia del Otro. En un nivel más general, este desplazamiento genera una tensión fundamental en el abordaje lacaniano de la ética. Por un lado, tenemos la ética del deseo, de «no ceder ante el deseo de uno» (*ne pas céder sur son désir*): para decirlo brevemente, ceder ante el goce (*jouissance*) significa comprometer nuestro deseo, por lo que la auténtica actitud ética implica sacrificar el goce por el bien de la pureza de nuestro deseo[96]. Por otra parte, el deseo en sí se concibe como una defensa contra el goce, es decir, como un modo de compromiso (tomamos el vuelo hacia la infinita metonimia simbólica del deseo para evitar lo real de la *jouissance*), de modo que la única ética verdadera es la de la *pulsión*, de nuestro compromiso con el *sinthome*[97], que define los contornos de nuestra relación con el goce. Esta tensión entre una ética del deseo y una ética de la pulsión marca más el desplazamiento de Lacan del distanciamiento a la identificación. Es decir, hasta la última etapa de su enseñanza, la actitud ética predominante del psicoanálisis lacaniano implicaba una especie de gesto brechtiano

de distanciamiento: primero el distanciamiento de la fascinación imaginaria a través del trabajo de la «mediación» simbólica; luego la suposición de la castración simbólica, de la constitutiva falta de deseo; y después el «atravesar la fantasía»: la suposición de la incoherencia del Otro oculta por el escenario de la fantasía. Lo que todas estas definiciones tienen en común es que conciben el momento de conclusión de la cura psicoanalítica como una especie de «salida»: como un movimiento *hacia afuera*, fuera del encanto imaginario, fuera del Otro. Sin embargo, en su última fase, Lacan describe un cambio de perspectiva, inaudito en cuanto a su radicalidad: el momento de conclusión de la cura psicoanalítica se alcanza cuando el sujeto asume por completo su identificación con el *sinthome*, cuando él o ella «cede» ante él sin reservas, se reúne con el lugar donde «este estaba» y renuncia a la falsa distancia que define nuestra vida cotidiana.

Por esa razón, no debemos caer en la trampa de interpretar la segunda versión de la elección del *cogito* como la «última palabra» de Lacan al respecto, porque así quitaríamos valor a la primera versión, o viceversa. En cambio, debemos mantener su antagonismo irreducible —otra vez— como indicador de la inscripción de la diferencia sexual.

¿Pero esa relación entre el *cogito* y la diferencia sexual no es demasiado abstracta, demasiado no histórica? Podemos responder a esto haciendo referencia a Marx, que en la introducción a los *Grundrisse*, demostró cómo una categoría abstracta, que por su carácter abstracto-universal es válida para todas las épocas, adquiere una actualización social solo en un momento histórico determinado. Lo que Marx tenía en mente era la noción abstracta de trabajo, de usar la propia fuerza de trabajo, independientemente de su determinación cualitativa particular: esta noción se realiza a sí misma, «deviene en real», solo en el capitalismo, donde la fuerza de trabajo se ofrece en el mercado como mercancía, intercambiable por dinero y, en cuanto tal, indiferente a sus determinaciones particulares[98]. Aquí nos encontramos con la lógica del *en sí/para sí*, donde una cosa *deviene en* lo que siempre ya era: en el capitalismo, el «trabajo» deviene en lo que siempre ya era. Y lo mismo aplica para la lógica diferencia sexual: es solo en Kant (es decir, en el momento en que el sujeto es concebido explícitamente por primera vez como no sustancia, y no como «parte del mundo») que esa diferencia sexual se convierte en lo que siempre ya era, no en una diferencia de dos entidades sustanciales y positivas, sino en el «escándalo ontológico» de los dos tipos de antinomias y, por lo tanto, en la diferencia de las dos modalidades del *cogito*.

El cogito como vistazo a la fantasía

En la crítica de la lectura que Foucault hace de Descartes, Derrida concibe el *cogito* como un momento hiperbólico y excesivo de locura, el vórtice del puro «yo pienso» en su absoluto aislamiento que aún no es la introspección, la presencia propia, de una sustancia pensante[99]. Este *cogito*, anterior a la *res cogitans*, es el *cogito* «femenino». Por lo tanto, la elección entre el *cogito* femenino y el masculino es más compleja que lo que parece; elude la alternativa clara de «el pensamiento o el ser»:

El *cogito* «masculino» elige el ser, el «yo soy», aunque lo que obtiene es el ser que es simplemente pensamiento, no el ser real (*cogito «ergo sum»* —pienso «por lo tanto existo»—, según Lacan), es decir, obtiene el ser de fantasía, el ser de una «persona», el ser en una «realidad» cuyo marco está estructurado por la fantasía.

El *cogito* «femenino» elige el pensamiento, el «yo pienso» puro, aunque lo que obtiene es el pensamiento desprovisto de cualquier otro predicado, el pensamiento que coincide con el ser puro, o, más precisamente, el punto hiperbólico que no es ni pensamiento ni ser. En consecuencia, cuando en su seminario *Aun*, Lacan habla sobre la *jouissance feminine*, de la mujer que goza de ella sin saberlo, esto de ninguna manera implica su acceso a una plenitud inefable del ser: tal como señala explícitamente, la *jouissance feminine* es inexistente.

El póster publicitario de *Alien 3* (en el lado izquierdo, la cabeza del monstruo extraterrestre, el cráneo de metal viscoso, que mira fijamente a Sigourney Weaver; a la derecha, la cara aterrorizada de la actriz, con la mirada baja, desviada del monstruo, aunque con toda la atención fijada en él) podría titularse «La muerte y la doncella»: aquí nos encontramos con el *cogito* en su estado más puro cuando (lo que devendrá en) el sujeto se constituye a sí mismo al rechazar la sustancia viscosa de la *jouissance*[100]. Por lo tanto, no basta con decir que él (la Cosa alien) es una «proyección de lo que reprimimos»: el yo en sí se constituye a través del rechazo de la Cosa, al asumir una distancia respecto de la sustancia de goce. En esta puntualidad de terror puro ella *piensa*; se ve reducida a un pensamiento puro: en cuanto nos abstenemos de confrontar al «alien», en cuanto nos alejamos de esta mancha de terror y nos retiramos al refugio de nuestro «ser», a un lugar descentrado, «ello» empieza a pensar. Entonces, esta es la versión lacaniana de «el Espíritu es un hueso»: el «yo pienso» puro ocurre recién cuando el sujeto se confronta con la mancha sin sentido de la *jouissance*. ¿Y acaso no encontramos otra versión de lo mismo en «La verdad sobre el caso del señor Valdemar» de E. A. Poe, una de las referencias recurrentes de Lacan? Cuando Valdemar, despierto por un instante del sueño de la muerte, pronuncia la «imposible» afirmación «¡Estoy muerto!», su cuerpo, que hasta el momento mantenía la belleza congelada y tiesa de un Dorian Gray, de pronto se convierte en «una masa casi líquida de putrefacción repugnante y detestable» (en resumen, en una sustancia pura, sin forma y viscosa de goce). El correlato necesario de esta sustancia

viscosa que existe en su plenitud de ser es el lugar de enunciación desde el cual Valdemar pronuncia su «¡Estoy muerto!», el imposible pensamiento puro, el *cogito* en cuanto punto del pensamiento despojado del ser, en cuanto mirada de fantasía inexistente e imposible mediante la cual observo mi propio no ser. En el momento en que me reduzco a un *cogito* puro en cuanto mirada imposible, una baba amorfa de la sustancia de la *jouissance* debió surgir en otro lugar. A esto se refiere Lacan con su fórmula S/ ◊ α.

Con el tiempo, todo lo que hasta el momento se ha dicho está condensado en *Qué bello es vivir* de Frank Capra, una película cuyo inconfundible trasfondo *noir* coincide con la reducción común del universo de Capra a un humanismo populista del *New Deal*. Cuando, desesperado, el héroe (James Stewart) está a punto de suicidarse, el ángel Clarence lo detiene y lo somete a un experimento mental kripkeano con universos posibles: lo envía de vuelta a su pequeño pueblo de Massachusetts, pero lo hace irreconocible y desprovisto de su identidad, incluida su historia pasada, para que pueda ser testigo de cómo podrían resultar las cosas si él no existiera. De esta manera, el héroe recupera su optimismo porque se manifiestan las consecuencias catastróficas de su ausencia: su hermano está muerto, tras haberse ahogado mucho tiempo antes (el héroe no estaba allí para salvarlo); la antigua farmacéutica de buen corazón se está pudriendo en la cárcel (el héroe no estaba allí para advertirle que, sin querer, estaba agregando veneno al mezclar un medicamento); su esposa es una vieja desesperada; y, sobre todo, la pequeña sociedad de prestamos de su padre, que da créditos a familias de la clase trabajadora y así funciona como el último escudo de la comunidad popular contra el despiadado capitalista local que quiere controlar toda la ciudad, quiebra (el héroe no estaba allí para hacerse cargo del negocio de su padre). Así, en lugar de una comunidad donde prevalece la solidaridad y cada familia pobre tiene una humilde casa propia, el héroe se encuentra en una pequeña ciudad estadounidense, a punto de explotar, violenta y llena de borrachos groseros y clubes nocturnos ruidosos, y totalmente controlada por el magnate local. Aquí, lo que enseguida llama la atención es que los Estados Unidos con que se encuentra el héroe al ver cómo sería todo sin él son los verdaderos Estados Unidos, es decir, sus características corresponden a las de la oscura realidad social (la disolución de la solidaridad comunal, la presuntuosa vulgaridad de la vida nocturna, etc.). Así se invierte la relación entre el sueño y la realidad: en el experimento mental al que se somete el héroe, experimenta como pesadilla la vida real. Lo vemos encontrar lo real en el sueño fílmico, y es precisamente para escapar de esta verdadera realidad que él se refugia dentro de la «realidad» (diegética), es decir, la fantasía ideológica de la comunidad idílica de una ciudad todavía capaz de resistir la despiadada presión del gran Capital. A esto se refiere Lacan cuando dice que lo Real traumático se encuentra en los sueños; así es cómo la ideología estructura nuestra experiencia de la realidad.

Sin embargo, es de interés primordial aquí la dimensión cartesiana de este experimento mental. Es decir, cuando Stewart vuelve a su ciudad como un extraño, es

despojado de toda su identidad simbólica, reducido a un *cogito* puro: tal como señala el ángel Clarence, no tiene familia ni historia personal; incluso la pequeña herida en su labio ha desaparecido. El único núcleo que queda de certeza, el núcleo de lo Real que sigue siendo «igual» en los dos universos simbólicos, es su *cogito*, la forma pura de la conciencia de sí carente de contenido. El *cogito* designa este instante en que el «yo» pierde su apoyo en la red simbólica de la tradición y, por lo tanto, en un sentido que dista de ser metafórico, deja de existir. Y el punto crucial es que este *cogito* puro corresponde a la perfección a la mirada de la fantasía: en ella, me encuentro reducido a una mirada inexistente, es decir, después de perder todos mis predicados eficaces, solo soy una mirada que paradójicamente puede observar el mundo en que no existo (como, digamos, la fantasía del coito parental cuando soy reducido a una mirada que observa mi propia concepción, antes de mi existencia real, o la fantasía de ser testigo de mi propio funeral). En este sentido preciso, podemos decir que, en su dimensión más básica, la fantasía implica *la elección del pensamiento a costa del ser*: en la fantasía, me encuentro reducido al punto evanescente de un pensamiento que contempla el curso de los acontecimientos durante mi ausencia, mi no ser, en contraste con el *síntoma*, que implica *la elección del ser*, ya que (como veremos a propósito del caso de la mujer de Freud que se corta el dedo anular izquierdo) lo que surge en un síntoma es precisamente la idea que se perdió, se «reprimió», cuando elegimos ser.

Hay otra característica que confirma esta condición de fantasía del *cogito* cartesiano. La estructura fundamental de la mirada de la fantasía implica una especie de autoduplicación de la mirada: es como si estuviéramos observando la «escena primordial» desde atrás de nuestros propios ojos, como si no nos identificáramos enseguida con nuestra mirada sino que estuviéramos en algún lugar «detrás» de ella. Por eso, en *La ventana indiscreta* de Hitchcock, la ventana en sí claramente actúa como un ojo gigante (el levantamiento de las cortinas durante los créditos representa la apertura de nuestros párpados cuando despertamos, etc.): Jefferies (James Stewart) está inmovilizado, precisamente en tanto está reducido a la mirada-objeto detrás de su propio ojo gigante, es decir, en tanto ocupa este espacio fuera de la realidad que ve el ojo. Lo que es crucial, sin embargo, es que Descartes, en sus escritos ópticos, describió la misma fantasía: un hombre que interpone entre la realidad y él el ojo de un animal muerto y, en lugar de ver la realidad directamente, observa las imágenes que surgen en la parte posterior del ojo del animal[101]. ¿Acaso el mismo dispositivo no está en funcionamiento en varias películas góticas o de época?: hay un ojo gigante en la pared, por lo general una escultura en relieve, y de pronto nos damos cuenta de que en realidad hay alguien escondido detrás del ojo observando lo que está pasando. La paradoja aquí es que *la mirada se mantiene oculta por un ojo*, es decir, *por su órgano mismo*. ¿Y no es la misma economía la que opera en la escena más famosa (merecidamente) de *Terciopelo azul* de David Lynch, cuando Kyle MacLachlan observa el juego erótico sadomasoquista de Isabella Rossellini y Dennis Hopper por

una rendija en el armario, la rendija que claramente funciona como ojo entreabierto y así ubica al espectador detrás de su propio ojo? Lo que queremos decir aquí es que la coincidencia última entre esta mirada de la fantasía que inmoviliza al sujeto lo priva de su existencia en la realidad y lo reduce a un objeto-mirada que observa la realidad en la falta, y el *cogito* cartesiano que, a la altura de su duda radical, también se ve reducido a una mirada inexistente que toma distancia de su propia presencia corporal, es decir, que observa la realidad desde «detrás de su propia retina».

«La conciencia de sí es un objeto»

Entonces, esta es la primera de las dos versiones del *cogito* de Lacan: «Pienso, por lo tanto existe». ¿Cómo debemos concebir la otra versión: «Existo, por lo tanto piensa»? Recordemos un pequeño acto sintomático descrito en *Psicopatología de la vida cotidiana*, de Freud:

> Una mujer joven y casada me narró durante su tratamiento psicoanalítico, sesión en la que tenía que expresar libremente cuanto acudiera a su pensamiento, que la jornada anterior, al encontrarse arreglándose las uñas, «se había lastimado la carne al intentar empujar la cutícula de una uña para hacerla desaparecer en la raíz de esta». Este suceso resulta tan poco interesante, que asombra que la paciente lo recuerde y mencione, contribuyendo por ello a hacernos barruntar que estamos ante un acto de tipo sintomático. El dedo que sufrió el insignificante accidente fue el anular, aquel en el cual se acostumbra llevar el anillo matrimonial, y, además, esto sucedió en el día del aniversario de la boda de mi paciente, lo que le brinda a la lastimadura de la delicada cutícula un significado muy definido y que resulta fácil de prever. Asimismo me narró simultáneamente esta paciente un sueño que había tenido y que estaba referido a la torpeza de su esposo y a su propia anestesia como mujer. Pero ¿por qué causa fue el anular izquierdo el dedo herido, cuando es en el derecho donde se usa el anillo matrimonial? Su esposo era doctor en Derecho; siendo ella muy joven había sentido un amor oculto hacia un médico al que se mencionaba humorísticamente como «Doctor en Izquierdo». También el término «matrimonio de la mano izquierda» tiene una cierta significación[102].

Un insignificante desliz, un pequeño corte en el dedo anular, bien puede condensar toda una cadena de *razonamientos* expuestos por el destino más íntimo de la paciente: da testimonio del conocimiento de que su matrimonio es un fracaso, del pesar por no haber elegido al verdadero amor, el «Doctor en Izquierdo». Esta pequeña mancha de sangre marca el lugar donde habita su pensamiento inconsciente, y lo que no puede hacer es reconocerse a sí misma en él, decir «Existo allí», donde se articula este pensamiento. En cambio, la mancha debe seguir siendo una mancha que no significa nada para ella, si va a mantener la coherencia de su identidad propia. O bien, como diría Lacan, no hay yo sin mancha: «yo existo» solo en tanto no estoy donde pienso, es decir, solo en tanto la imagen que estoy mirando contiene una mancha que condensa el pensamiento descentrado: solo en la medida en que esta mancha sigue siendo una mancha, es decir, en la medida en que no me reconozco en ella, en la medida en que no existo allí, en ella. Por eso, Lacan retoma una y otra vez la noción de anamorfosis: percibo la realidad «normal» solo en tanto el punto en que «ello piensa» sigue siendo una mancha sin forma[103].

La tentación teórica que debemos evitar aquí, por supuesto, es identificar esta mancha demasiado rápido con el *objet petit a: a* no es la mancha en sí sino la mirada en el sentido preciso del punto de vista desde el cual se puede percibir la mancha en su «verdadero sentido», el punto desde el cual, en lugar de la distorsión anamórfica, sería posible discernir los verdaderos contornos de lo que el sujeto percibe como una mancha sin forma. Por eso, el analista ocupa el lugar del *objet a*: se supone que conoce… ¿Que conoce qué? El verdadero significado de la mancha, precisamente. En consecuencia, Lacan tiene bastantes fundamentos cuando afirma que en la paranoia «se vuelve visible» el *objet a*: en la persona del perseguidor, el objeto en cuanto mirada asume la existencia palpable y empírica de una agencia que «ve en mi interior», que puede leer mis pensamientos.

En este sentido, el *objet petit a* representa el punto de la conciencia de sí: si yo pudiera ocupar este lugar, podría suprimir la mancha, decir «Existo donde pienso». Aquí es donde se hace visible el potencial subversivo de la crítica lacaniana de la conciencia de sí en cuanto autotransparencia: *la conciencia de sí en cuanto tal está descentrada literalmente*; el error (la mancha) da testimonio de la ex-sistencia de cierto lugar descentrado y externo al que *efectivamente* llego a la conciencia de sí (la paciente de Freud articula la verdad sobre ella misma, sobre su matrimonio fracasado, en un lugar que se mantiene ajeno a su sentido de identidad propia). En esto radica el escándalo del psicoanálisis, insoportable para la filosofía: lo que está en juego en la crítica lacaniana de la conciencia de sí no es el lugar común según el cual el sujeto nunca es totalmente transparente consigo mismo, o nunca puede llegar a la plena conciencia de lo que está pasando en su psique. El punto de Lacan no es que la plena conciencia de sí es imposible porque siempre hay algo que escapa al alcance de mi yo consciente. En cambio, se trata de la tesis mucho más paradójica según la cual *este núcleo descentrado que escapa de mi alcance es en última instancia la conciencia de*

sí; respecto de su condición, la conciencia de sí es un objeto externo fuera de mi alcance[104]. Más precisamente, es el objeto en cuanto *objet petit a*, en cuanto mirada capaz de percibir el verdadero significado de la mancha que da cuerpo a la insoportable verdad sobre mi ser[105].

Ahora podemos ver por qué la conciencia de sí es todo lo contrario de la autotransparencia: soy consciente de mí mismo solo en la medida en que fuera de mí exista un lugar en que se articule la verdad sobre mí. Lo que no es posible es que estos dos lugares (el mío y el de la mancha) coincidan: la mancha no es un resto que no se refleja, algo que podríamos suprimir con la autorreflexión, con una visión más profunda de la propia vida psíquica, porque es el producto mismo de mi conciencia de sí, su correlato objetivo. Esto es lo que Lacan tiene en mente cuando escribe el «síntoma» como «sinthome»: el síntoma en cuanto mensaje cifrado espera ser disuelto por medio de su interpretación, mientras que el «sinthome» es una mancha correlativa al (no) ser mismo del sujeto.

Para ejemplificar esta distinción, recordemos las dos versiones de *Cabo de miedo*: la original de J. Lee Thompson de principios de los años sesenta y el *remake* de Martin Scorsese de 1991. Aunque repelido por la actitud cohibida condescendiente de Scorsese hacia la película original, los críticos de todos modos observaron con aprobación la forma en que Scorsese hizo un cambio crucial. En la versión original, el exconvicto (Robert Mitchum) es una encarnación del Mal que simplemente invade desde afuera a la idílica familia estadounidense y complica su rutina diaria; mientras que en la nueva versión de Scorsese, el exconvicto (Robert de Niro) materializa (es decir, da cuerpo a) traumas y tensiones antagónicas que ya brillan en el corazón de la familia: la insatisfacción sexual de la esposa, el despertar de la femineidad de la hija y su sentido de independencia. En resumen, la versión de Scorsese incorpora una interpretación homóloga a la lectura de *Los pájaros* de Hitchcock, que concibe los ataques de las aves feroces como la materialización del superyó maternal, de la perturbación que ya habita en la vida familiar. Aunque tal interpretación puede parecer «más profunda» que la reducción supuestamente «superficial» de la fuerza del Mal a una amenaza externa, lo que se pierde con ella es precisamente lo que queda de un Afuera que no puede ser reducido a un efecto secundario de tensiones intersubjetivas inherentes, ya que su exclusión es constitutiva del sujeto: tal resto u objeto siempre es parte de la red intersubjetiva, una especie de «compañero de viaje» de cada comunidad intersubjetiva. Pensemos en *Los pájaros* de Hitchcock. A pesar de su estado intersubjetivo, ¿no son acaso una mancha exagerada en un dedo en su expresión más radical? Cuando, al cruzar la bahía por primera vez, Melanie (Tippi Hedren) es atacada por una gaviota que golpea su cabeza, se toca la cabeza con una mano enguantada y percibe en la punta del dedo índice una pequeña mancha de sangre roja; podría decirse que todas las aves que luego atacan la ciudad salen de esta pequeña mancha, tal como ocurre en *Con la muerte en los talones*, donde el avión que ataca a Cary Grant en el campo de maíz vacío primero se percibe como un

pequeño punto apenas visible en el horizonte.

Esta duplicación original de la conciencia de sí proporciona la base de la «intersubjetividad»: si, como indica el lugar común hegeliano, la conciencia de sí es conciencia de sí solo a través de la mediación de otra conciencia de sí, entonces mi conciencia de sí (precisamente, en tanto no es lo mismo que la autotransparencia) provoca la aparición de un «ello piensa» descentrado. Cuando la división entre «yo existo» y «ello piensa» se traduce en el tema estándar de la intersubjetividad, se pierde la *asimetría* radical de los dos términos. El «otro» es originalmente un *objeto*, una mancha opaca que dificulta mi autotransparencia al dar un cuerpo a lo que debe ser excluido para que yo emerja. En otras palabras, la paradoja última de la dialéctica de la conciencia de sí es que invierte la doxa estándar según la cual la «conciencia» se relaciona con el objeto externo heterogéneo, mientras que la «conciencia de sí» suprime este descentramiento: en cambio, *el objeto es en sentido estricto el correlato de la conciencia de sí*. Ningún objeto existe antes de la conciencia de sí, porque *el objeto surge originalmente como ese núcleo opaco que debe ser excluido para que yo tome conciencia de mí*. O bien, para decirlo en términos lacanianos, el correlato intersubjetivo original del sujeto (el S/ tachado) no es otro S/, sino S, el Otro opaco y lleno que posee aquello que el sujeto carece constitutivamente (el ser, el conocimiento). En este sentido preciso, el Otro (el otro ser humano) es originalmente la Cosa impenetrable y sustancial.

Por lo tanto, podemos sacar una conclusión radical: el reproche según el cual el *cogito* cartesiano-kantiano es «monológico» y en cuanto tal «reprime» una intersubjetividad original es completamente erróneo. La verdad es todo lo contrario: el individuo precartesiano pertenece de inmediato e inherentemente a una comunidad, pero intersubjetividad y (pertenecer a una) comunidad son estrictamente opuestas, es decir, *la intersubjetividad se vuelve en sentido estricto posible, pensable, solo con Kant, con la noción del sujeto en cuanto* S/, *la forma vacía de la apercepción que necesita S como correlato de su no ser*. En otras palabras, la intersubjetividad en sentido estricto implica el descentramiento radical del sujeto: recién cuando mi conciencia de sí se exterioriza en un objeto, empiezo a buscarla en otro sujeto. Antes del sujeto kantiano no tenemos la intersubjetividad propiamente dicha sino una comunidad de individuos que comparten una base común universal-sustancial y participan en ella. Solo con Kant, con su noción del sujeto como S/, como forma vacía de la apercepción de sí, como entidad que «no sabe lo que es» constitutivamente, es necesario el Otro Sujeto para que yo defina mi identidad propia: lo que el Otro piensa que soy está inscrito en el corazón mismo de mi identidad propia más íntima. Por lo tanto, la ambigüedad que se adhiere a la noción lacaniana del gran Otro (otro sujeto en su opacidad impenetrable, aunque al mismo tiempo la estructura simbólica misma, el campo neutral en que encuentro otros sujetos) está lejos de ser el resultado de una simple confusión: da expresión a una profunda necesidad estructural. Precisamente en tanto soy S/, no puedo concebirme como

participante de una sustancia común, es decir, esta sustancia se opone necesariamente a mí como el Otro Sujeto.

«Dudo, por lo tanto soy»

El logro de Lacan con respecto al *cogito* y la duda podría resumirse en la operación elemental, aunque trascendental, de percibir (y luego sacar conclusiones teóricas de) la afinidad entre la duda cartesiana y la duda que habita en el corazón mismo de la neurosis compulsiva (obsesiva). Este paso de ninguna manera equivale a una «psiquiatrización de la filosofía» (reducir las actitudes filosóficas a una expresión de estados patológicos de la mente), sino antes bien a su opuesto exacto, la «filosofización» de las categorías clínicas: con Lacan, la neurosis compulsiva, la perversión, la histeria, etc., dejan de funcionar como simples designaciones clínicas y se convierten en nombres para las posiciones existenciales ontológicas, para lo que Hegel, en la introducción a su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, llamaba *Stellungen des Gedankens zur Objektivität* (actitudes del pensamiento hacia la objetividad). En resumen, Lacan, por así decirlo, complementa el «Dudo, por lo tanto soy» de Descartes (la certeza absoluta proporcionada por el hecho de que mi duda más radical implica mi existencia en cuanto sujeto pensante) con otra vuelta de tuerca al invertir su lógica: «Existo solo en tanto dudo». Así obtenemos la fórmula elemental de la actitud del neurótico compulsivo: el neurótico se aferra a su duda, a su condición indeterminada, como el único apoyo firme de su ser, y es extremadamente aprensivo de la perspectiva de estar obligado a tomar una decisión que podría interrumpir la oscilación, su condición de «ni-ni». Lejos de socavar la compostura del sujeto o incluso de amenazar con desintegrar su identidad propia, esta incertidumbre proporciona su coherencia ontológica mínima. Basta con recordar a Lina, la heroína de *Sospecha* de Hitchcock. Atormentada por las sospechas de que su marido está a punto de matarla, su indecisión persiste, posponiendo indefinidamente el acto que pondría fin de inmediato a la insoportable tensión. En la famosa escena final, su mirada se queda paralizada sobre el vaso de leche blanca que contiene la respuesta a las dudas y sospechas que la atormentan, pero está totalmente inmovilizada, es incapaz de actuar. ¿Por qué? Porque si encuentra una respuesta a sus sospechas, pierde su condición de sujeto[106]. Es esta inversión dialéctica inherente lo que caracteriza el tema de la duda y la sospecha: «oficialmente», él se esfuerza desesperadamente por obtener certezas, una respuesta inequívoca que proporcionaría

el remedio contra el gusano de la duda que lo está consumiendo; en realidad, la verdadera catástrofe que está tratando de evitar a toda costa es esta solución misma, el surgimiento de una respuesta final inequívoca, razón por la cual se aferra constantemente a su condición oscilante, indeterminada e incierta. Hay una especie de inversión reflexiva aquí: el sujeto persiste en su indecisión y posterga la decisión, no porque tenga miedo de que, al elegir uno de los polos de la alternativa, perdería el otro polo (en el caso de Lina, al optar por la inocencia, tendría que aceptar el hecho de que su marido es un simple ladrón de poca monta, carente de toda fuerza interior, incluso en la dirección del Mal). Lo que realmente teme perder es la duda en cuanto tal, la incertidumbre, el estado abierto donde todo es posible, donde ninguna de las opciones está excluida. Por eso, Lacan confiere al acto el estado de *objeto*: lejos de designar la dimensión misma de la subjetividad («los sujetos actúan; se actúa sobre los objetos»), el acto interrumpe la indeterminación que proporciona la distancia que separa al sujeto del mundo de los objetos.

Estas consideraciones nos permiten abordar desde una nueva perspectiva el tema de «Kant con Sade». Hoy en día, se suele calificar a Kant como un neurótico compulsivo: el estado incierto del sujeto está inscrito en el corazón mismo de la ética kantiana, es decir, el sujeto kantiano, por definición, jamás está «a la altura de esta tarea»; lo tortura para siempre la posibilidad de que su acto ético, aunque *de acuerdo con* el deber, no se llevó a cabo *por el bien del* deber en sí, sino que estuvo motivado por algunas consideraciones «patológicas» ocultas (por ejemplo, que, al cumplir con mi deber, voy a obtener el respeto y la veneración de los demás). Lo que sigue oculto para Kant, lo que hace invisible con su lógica del Deber ser (*Sollen*), es decir, del proceso infinito y asintótico de realizar el Ideal moral, es que esta mancha misma de incertidumbre es lo que mantiene la dimensión de la universalidad ética: el sujeto kantiano se aferra con desesperación a su duda, a su incertidumbre, para conservar su condición ética. Lo que tenemos en mente aquí no es el lugar común según el cual, una vez que se realiza el Ideal, toda tensión-vida se pierde y solo queda un aburrimiento aletargado almacenado para nosotros. Algo mucho más preciso está en juego: *una vez que falta la mancha «patológica», lo universal colapsa en lo particular*. Esto es precisamente lo que ocurre en la perversión sadeana, que, por eso mismo, invierte la incertidumbre compulsiva kantiana y la convierte en certeza absoluta: un pervertido sabe a la perfección qué está haciendo, lo que el Otro quiere de él, porque se concibe como un objeto— instrumento de la Voluntad de goce del Otro. En este sentido preciso, Sade representa la verdad de Kant: ¿queremos un acto ético libre de toda duda compulsiva? ¡Aquí tenemos la perversión sadeana[107]!

Más precisamente, ¿en qué consiste esta incertidumbre ontológica del sujeto? La clave está en el vínculo entre la angustia y el deseo del Otro: la angustia surge por el deseo del Otro en el sentido de que «No sé qué *objet a* soy para el deseo del Otro». ¿Qué quiere el Otro de mí? ¿Qué hay «en mí además de mi ser» para que sea un objeto del deseo del Otro? O bien, en términos filosóficos, ¿cuál es mi lugar en la

sustancia, en la «gran cadena de ser»? El núcleo de la angustia es esta incertidumbre absoluta respecto de lo que soy: «No sé qué soy (para el Otro, ya que soy lo que soy solo para el Otro)». Esta incertidumbre *define* al sujeto: el sujeto «existe» solo como «fisura en la sustancia», solo en tanto su condición en el Otro oscile. Y la posición del pervertido masoquista es, en última instancia, un intento de eludir esta incertidumbre, razón por la cual implica la pérdida de la condición del sujeto, es decir, una radical objetivación de sí: el pervertido *sabe qué es para el Otro* porque se postula a sí mismo como el instrumento-objeto de la *jouissance* del Otro[108].

En este sentido, la posición del pervertido es asombrosamente cercana a la del analista: solo los separa una delgada línea, casi invisible. No es casual que el nivel superior del matema lacaniano del discurso del analista reproduzca la fórmula de la perversión (*a* ◊ S/). Debido a su pasividad, el analista opera como *objet a* para el analizante, como el marco de fantasía de este último, como una especie de pantalla en blanco en la que el analizante proyecta sus fantasías. También es la razón por la cual la fórmula de la perversión invierte la de la fantasía (S/ ◊ α): la fantasía última del pervertido es ser un sirviente perfecto de las fantasías de su otro (su pareja), ofrecerse como instrumento de la Voluntad de goce *del otro* (como Don Giovanni, por ejemplo, que seduce a las mujeres al representar la fantasía específica de cada una: Lacan tenía razón al señalar que Don Giovanni era un mito femenino). Todo lo que diferencia al pervertido del analista radica en un límite invisible, en una «nada» que los separa: el pervertido confirma la fantasía del sujeto, mientras que el analista lo lleva a «recorrerla», a tomar una distancia mínima respecto de ella, al hacer visible el vacío (la falta en el Otro) cubierto por el escenario de la fantasía.

Por esa razón, es bastante legítimo asociar la perversión, en su dimensión fundamental, con el «masoquismo» de la fase anal. En su seminario sobre la transferencia[109], Lacan dejó en claro cómo el pasaje de la fase oral a la fase anal no tiene nada que ver con el proceso de maduración biológica, sino que está totalmente fundada en un desplazamiento dialéctico en la economía simbólica intersubjetiva. La fase anal se define por la adaptación del deseo del sujeto a la demanda del Otro, es decir, el objeto-causa del deseo del sujeto (*a*) coincide con la demanda del Otro, razón por la cual el matema lacaniano para la neurosis compulsiva «anal» es el de la pulsión, S/ ◊ D. Es cierto, la fase oral implica un actitud de querer «devorarlo todo» y así satisfacer todas las necesidades; sin embargo, debido a la dependencia del niño, causada por el nacimiento prematuro del animal humano, la satisfacción de las necesidades, desde el principio, está «mediada» por la *demanda dirigida al Otro* (sobre todo a la madre), o depende de ella, para proporcionar los objetos que satisfacen las necesidades del niño. Lo que ocurre luego en la fase anal es una inversión dialéctica de esta relación entre la necesidad y la demanda: *la satisfacción de una necesidad está subordinada a la demanda del Otro*, es decir, el sujeto (el niño) recién puede satisfacer su necesidad si al hacerlo cumple con la demanda del Otro. Recordemos el notorio caso de la defecación: el niño entra en la «fase anal» cuando

se esfuerza por satisfacer su necesidad de defecar de manera que cumpla con la demanda de la madre de hacerlo regularmente, en el orinal y no en sus pantalones, etc. Lo mismo aplica a la comida: el niño come para demostrar su buen comportamiento, que está listo para cumplir con la demanda de su mamá de terminar el plato y hacerlo como corresponde, sin ensuciar sus manos ni la mesa. En resumen, satisfacemos nuestras necesidades para ganarnos un lugar en el orden social. En esto radica el impedimento fundamental de la fase anal: el placer está «tachado», prohibido, en su inmediatez, es decir, en tanto implica obtener una satisfacción directa del objeto; el placer solo está permitido si se adecua a la demanda del Otro. En este sentido preciso, la fase anal proporciona la matriz básica para la actitud obsesiva y compulsiva. Sería fácil citar aquí otros ejemplos de la vida adulta; basta con recordar probablemente el caso más claro de la teoría «posmoderna»: la obsesión con Hitchcock, el flujo interminable de libros y conferencias que se esfuerzan por discernir sutilezas teóricas incluso en sus películas menos importantes (el movimiento «salvemos los fracasos»). ¿Podemos explicar, al menos en parte, esta obsesión con una «mala conciencia» compulsiva por parte de los intelectuales que, sin poder simplemente disfrutar los placeres de las películas de Hitchcock, se sienten obligados a demostrar que en realidad miran su obra para demostrar una cuestión teórica (el mecanismo de la identificación del espectador, las vicisitudes de voyerismo masculino, etc.)? Me permito disfrutar de algo solo en la medida en que sirva a la Teoría en cuanto mi gran Otro[110]. El carácter hegeliano de esta inversión de la economía oral en economía anal solo puede llamarnos la atención: la satisfacción de nuestra necesidad a través del Otro que responde a nuestra demanda «logra su verdad» cuando cumplir con la demanda del Otro se postula directamente como el *sine qua non*, el «marco trascendental», la condición de posibilidad, de satisfacer nuestras necesidades. Y, por supuesto, la función de la tercera fase, la «fase fálica», es precisamente liberar al sujeto de esta esclavitud a la demanda del Otro.

La identificación precipitada

La «interpelación ideológica»[111] althusseriana designa la ilusión retroactiva del «siempre ya»: el inverso del reconocimiento ideológico es la falta de reconocimiento de la dimensión performativa. Es decir, cuando el sujeto se reconoce en un llamado ideológico, automáticamente pasa por alto el hecho de que este acto formal de reconocimiento crea el contenido en que uno se reconoce a sí mismo. (Basta con

evocar el clásico caso del comunista estalinista: cuando se reconoce como el instrumento de la «necesidad objetiva del progreso histórico hacia el comunismo», no reconoce el hecho de que esta «necesidad objetiva» solo existe en la medida en que es creada por el discurso comunista, solo en tanto los comunistas lo invocan como la legitimación de su actividad). Lo que le falta a la explicación althusseriana de este gesto de identificación simbólica, de reconocimiento de uno mismo en un mandato simbólico, es que es una medida destinada a resolver el punto muerto de la incertidumbre radical del sujeto respecto de su condición (¿qué soy en cuanto objeto para el Otro?). Entonces, lo primero que hay que hacer a propósito de la interpelación en un abordaje lacaniano es invertir la fórmula althusseriana de la ideología que «interpela a los individuos en sujetos»: el individuo nunca es el interpelado como sujeto, *en* sujeto; por el contrario, es el sujeto mismo el interpelado como x (una posición-sujeto específica, la identidad o mandato simbólico), eludiendo así el abismo de S/. En la ideología liberal clásica, el sujeto es interpelado precisamente como «individuo». La broma usualmente citada de los hermanos Marx sobre Ravelli[112] termina con Ravelli concluyendo, con júbilo, «¡Entonces sí me parezco!». Esta alegre suposición de un mandato, esta afirmación triunfante, expresa el alivio por haber logrado evitar la incertidumbre del «Che vuoi?»[113].

Por esa razón, la identificación simbólica del sujeto siempre tiene un carácter *anticipatorio* y apresurado (similar al reconocimiento anticipatorio de «mi ser» en la imagen reflejada, aunque no debe confundirse con este). Tal como señala Lacan ya en los años cuarenta, en su famoso trabajo sobre el tiempo lógico[114], la forma fundamental de la identificación simbólica, es decir, de asumir un mandato simbólico, es para mí «reconocerme a mí mismo como X», para proclamarme, promulgarme como X, para adelantarme a otros que podrían expulsarme de la comunidad de aquellos que «pertenecen a X». He aquí una versión algo simplificada y abreviada del rompecabezas lógico de los tres prisioneros a propósito de los cuales Lacan desarrolla las tres modalidades del tiempo lógico. El director de una prisión puede, sobre la base de la amnistía, dejar en libertad a uno de los tres prisioneros. Para decidir a cuál, les hace una prueba de lógica. Los prisioneros saben que hay cinco sombreros, tres blancos y dos negros. Tres de estos sombreros se reparten entre los prisioneros, que luego se sientan formando un triángulo, así cada uno puede ver el color del sombrero de los otros dos, sin poder ver el color del sombrero que él mismo lleva puesto. El ganador es el primero en adivinar de qué color es su propio sombrero; al descubrirlo, debe ponerse de pie y abandonar la sala. Hay tres situaciones posibles:

Si un prisionero tiene un sombrero blanco y los otros dos tienen sombreros negros, el del sombrero blanco puede «ver» de inmediato que el suyo es blanco por un simple proceso de deducción: «Solo hay dos sombreros negros; veo los dos en la cabeza de los otros, así que el mío es blanco». Entonces, no se necesita tiempo en este caso; solo un «instante de ver».

La segunda posibilidad es que haya dos sombreros blancos y uno negro. Si el mío

es blanco, voy a razonar de la siguiente manera: «Puedo ver un sombrero negro y otro blanco, así que el mío es blanco o negro. Sin embargo, si el mío es negro, entonces el prisionero con el sombrero blanco vería dos sombreros negros e inmediatamente concluiría que el suyo es blanco. Como no ha hecho eso, el mío también es blanco». Aquí, algo de tiempo debe pasar; es decir, necesitamos un «tiempo de comprender»: me «transpongo», por así decirlo, en el razonamiento del otro; llego a mi conclusión basándome en el hecho de que el otro no actúa.

La tercera posibilidad (los tres sombreros blancos) es la más compleja. En este caso, el razonamiento es el siguiente: «Puedo ver dos sombreros blancos, así que el mío es blanco o negro. Si el mío es negro, cualquiera de los otros dos prisioneros razonarían lo siguiente: "Veo un sombrero negro y un sombrero blanco. Si el mío fuera negro, el prisionero del sombrero blanco vería dos sombreros negros, y se pondría de pie y se marcharía de inmediato. Sin embargo, no lo hizo. Por lo tanto, el mío es blanco. Debería ponerme de pie y salir". Como ninguno de los otros dos prisioneros se está poniendo de pie, el mío también es blanco».

Pero en este caso Lacan señala cómo esta solución requiere de una doble demora y un gesto entorpecido, interrumpido. Es decir: si los tres prisioneros tuvieran el mismo nivel de inteligencia, luego de la primera demora, es decir, al notar que ninguno de los otros se está moviendo, se pondrían de pie al mismo tiempo; luego se quedarían duros e intercambiarían miradas perplejas: el problema es que no sabrían el significado del gesto del otro (cada uno se preguntará a sí mismo: «¿Los demás se pusieron de pie por el mismo motivo que yo o lo hicieron porque vieron que tengo un sombrero *negro* en la cabeza?»). Recién ahora, al notar que los tres comparten la misma duda, podrán llegar a la conclusión final: el acto mismo de la duda compartida es prueba de que están todos en el mismo barco: los tres tienen un sombrero blanco. En ese preciso instante, la demora se vuelve rapidez, y cada uno de los prisioneros se dice a sí mismo «¡Tengo que correr hacia la puerta antes de que los otros lo hagan!»[115].

Es fácil reconocer de qué manera un modo específico de subjetividad corresponde a cada uno de los tres momentos del tiempo lógico: el «instante de ver» implica el «uno» impersonal («uno ve»), el sujeto neutro del razonamiento lógico sin dialéctica intersubjetiva; el «tiempo de comprender» ya implica una intersubjetividad (es decir, para llegar a la conclusión de que mi sombrero es blanco, tengo que «transponerme» en el razonamiento del otro: si el otro prisionero de sombrero blanco viera un sombrero negro en mi cabeza, inmediatamente sabría que el suyo debe ser negro y se pondría de pie; como no lo ha hecho, el mío también es blanco). Sin embargo, esta intersubjetividad sigue siendo la del «sujeto indefinido recíproco», como lo llama Lacan: una simple capacidad recíproca de tener en cuenta el razonamiento del otro. Recién el tercer momento, el «momento de concluir» provee la verdadera «génesis del yo»: lo que ocurre en este momento es el cambio de S/ a S1, el cambio del vacío del sujeto representado por la incertidumbre radical respecto de lo que soy (es decir,

por la total indecidibilidad de mi estatus) a la conclusión de que tengo un sombrero blanco, a la conjetura de la identidad simbólica: «¡Ese soy yo!».

Debemos tener en cuenta aquí en qué punto se oponen a Lévi-Strauss estas reflexiones lacanianas. Claude Lévi-Strauss concebía el orden simbólico como una estructura asubjetiva, un campo objetivo en el que cada individuo ocupa, llena, su lugar predestinado. Lacan apela a la «génesis» de esta identidad socio-simbólica objetiva: si simplemente esperamos hasta que se nos asigne un espacio simbólico, no viviremos para verlo. Es decir que, en el caso de un mandato simbólico, jamás solamente determinamos lo que somos, «devenimos en lo que somos» mediante un gesto subjetivo precipitado. Esta identificación precipitada implica el cambio de objeto a significante: el sombrero (blanco o negro) es el objeto que soy, y su invisibilidad para mí expresa el hecho de que jamás podré ver «lo que soy como objeto» (es decir, S/ y *a* son topológicamente incompatibles). Cuando digo «Soy blanco», asumo una identidad simbólica que llena el vacío de la incertidumbre respecto de mi ser. Lo que da cuenta de este adelantamiento anticipatorio es el carácter *inconcluso* de la cadena causal: el orden simbólico está gobernado por el «principio de la razón insuficiente»: dentro del espacio de la intersubjetividad simbólica, jamás podré simplemente determinar lo que soy; es por ello que mi identidad social «objetiva» se establece mediante una anticipación «subjetiva». El detalle significativo que suele pasarse por alto en silencio es que Lacan cita como caso político ejemplar de esta identificación colectiva la afirmación del comunista estalinista: me apuro en promulgar mis verdaderas credenciales comunistas por miedo a que los otros me expulsen como traidor revisionista[116].

En esto reside la relación ambigua entre lo Simbólico y la muerte: al asumir una identidad simbólica, es decir, al identificarme con un símbolo que es potencialmente mi epitafio, por así decirlo, «paso más allá de la muerte». Sin embargo, esta precipitación hacia la muerte funciona a la vez como su opuesto; está diseñada para evitar la muerte, para asegurar mi vida póstuma en la tradición simbólica que sobrevivirá a mi muerte. Una estrategia obsesiva, si alguna vez hubo alguna: en un acto de identificación precipitada, *me apresuro a asumir la muerte para evitarla*.

La identificación anticipada, pues, es una especie de ataque preventivo, un intento de proporcionar de antemano una respuesta a «lo que soy para el Otro» y así calmar la angustia por el deseo del Otro: el *significante* que me representa en el Otro resuelve el punto muerto *de qué objeto soy para el Otro*. De este modo, aquello a lo que realmente me adelanto mediante la identificación simbólica es el *objet a* en mí; en cuanto a su estructura formal, la identificación simbólica es siempre un «escape hacia adelante» desde el objeto que soy. Al decir «Tú eres mi esposa», por ejemplo, me escapo y acabo con mi incertidumbre radical respecto de lo que eres en el núcleo mismo de tu ser, en cuanto Cosa[117]. Esto es lo que falta en la explicación althusseriana de la interpelación: hace justicia al momento de la retroactividad, a la ilusión del «siempre ya», pero deja de lado el adelantamiento anticipatorio en cuanto

inverso de esta retroactividad.

Una de las maneras de aclarar este punto crucial es a través de un desvío, de una incursión en uno de los mejores logros de la filosofía analítica, la elaboración de Grice de la estructura del significado (intencional[118]). De acuerdo con Grice, cuando queremos decir algo en el sentido pleno del término, eso implica una intrincada estructura de cuatro niveles: (1) decimos X; (2) el destinatario debe percibir que dijimos X a propósito, es decir, que la enunciación de X fue un acto intencional de nuestra parte; (3) debemos tener la intención de que el destinatario no solo perciba que decimos X, sino también que queremos que perciba que queríamos decir X intencionalmente; (4) el destinatario debe percibir (debe ser consciente de) (3), es decir, de nuestra intención de que queremos que perciba que decimos X como acto intencional. En resumen, cuando decimos «Esta habitación es luminosa», solo tenemos un caso de comunicación exitosa si el destinatario es consciente de que al decirlo no solo queríamos decir que la habitación es luminosa, sino que también queríamos que él fuera consciente de que queríamos que percibiera nuestras palabras como acto intencional. Si esto parece un análisis sutil, forzado e inútil, basta con recordar cualquier situación en que, perdidos en una ciudad extranjera, escuchamos a uno de sus habitantes tratando de hacernos entender, con desesperación, algo en su lengua materna: esto es el nivel 4 en su expresión más pura, digamos, destilada. Es decir, a pesar de que no sabemos exactamente qué nos está diciendo el habitante de esa ciudad, no solo somos conscientes del hecho de que quiere decirnos *algo*, sino también del hecho de que *quiere que notemos su esfuerzo por decirnos algo*. Nuestro punto es que la estructura de un síntoma histérico es exactamente homóloga al nivel 4 de Grice: lo que está en juego en un síntoma no es solo el intento del histérico por entregar un mensaje (el significado del síntoma que espera ser descifrado), sino, en un nivel más fundamental, su esfuerzo desesperado por afirmarse, por ser aceptado como compañero en la comunicación. Lo que nos quiere decir en última instancia es que su síntoma no es una simple alteración fisiológica, es decir, que debemos prestarle un oído porque tiene algo para decirnos. En resumen, el sentido último del síntoma es que el Otro debe notar el hecho de que tiene un significado.

Quizás es en relación con esta característica que el mensaje por computadora difiere de la intersubjetividad humana: a la computadora le falta precisamente esta autorreferencialidad (en términos hegelianos: la reflexividad) del significado. Y, de nuevo, no es difícil discernir en esta autorreferencialidad los contornos de una temporalidad lógica: por medio del significante de este significado reflexivo, es decir, del significante que solo «significa» la presencia de significado, podemos, por así decirlo, «superarnos» y, en un movimiento anticipatorio, establecer nuestra identidad no en un contenido positivo, sino en una forma significante autorreferencial pura que aluda a un significado por venir[119]. En última instancia, esta es la lógica de cada Significante Amo ideológico en nombre del cual peleamos nuestras batallas: la patria, los Estados Unidos, el socialismo, etc. ¿Acaso no designan todos una identificación

no con un contenido positivo claramente definido, sino con el gesto mismo de la identificación? Cuando decimos «Creo en X (los Estados Unidos, el socialismo, etc.)», el sentido último es la intersubjetividad pura: significa que creo que no estoy solo, que creo que también hay otros que creen en X. La Causa ideológica es en sentido estricto un efecto de la creencia que se vierte sobre ella desde el lado de sus sujetos[120].

Esta paradoja de la identificación «precipitada» con lo desconocido es lo que Lacan tiene en mente cuando determina el significante fálico (paterno) como el significante de la falta del significante. Si esta inversión reflexiva de la falta de significante en significante de la falta parece forzada, basta con recordar la historia de Malcolm X, el legendario líder afroamericano. A continuación, presentamos algunos extractos de un artículo publicado por *The New York Times* a propósito de la película *Malcolm X* de Spike Lee, y sin duda este periódico no puede ser acusado de tener un sesgo lacaniano:

> La X representa lo desconocido. El lenguaje, la religión, los ancestros y las culturas desconocidas de los afroamericanos. La X es un sustituto del último nombre dado a los esclavos por el amo de los esclavos […]. La «X» puede denotar la experimentación, el peligro, el veneno, la obscenidad y la droga del éxtasis. También es la firma de una persona que no sabe escribir su nombre […]. La ironía es que Malcolm X, al igual que muchos de la nación islámica y otros negros de los años sesenta, asumía la letra —ahora usada para representar su identidad— como expresión de la falta de identidad[121].

El gesto de Malcolm X, su acto de sustituir el apellido familiar impuesto, el Nombre del Padre, con el símbolo de lo desconocido, es mucho más complejo que lo que parece. Debemos evitar caer en la tentación de la «búsqueda de los orígenes perdidos»: nos perdemos por completo el punto si reducimos el gesto de Malcolm X a un simple caso de anhelo de los Orígenes perdidos (de la «verdadera» identidad étnica africana, perdida cuando los negros fueron arrancados de sus ambientes originales por los comerciantes de esclavos). En cambio, lo importante es que esta referencia a los Orígenes perdidos permite al sujeto escapar de la identidad simbólica impuesta y «elegir la libertad», la falta de identidad fija. La X en cuanto vacío excede cualquier identidad simbólica positiva: no bien surge la brecha, nos encontramos en el dominio de la fantasía de «la experimentación, el peligro, el veneno, la obscenidad y la droga del éxtasis» que ninguna nueva identidad simbólica puede llenar.

Sin embargo, también cabe decir que esta identificación con lo desconocido, lejos de ser una excepción, *saca a la luz la característica constitutiva de la identificación simbólica en cuanto tal*: cada identificación simbólica es, en última instancia, la identificación con una X, con un significante «vacío» que representa el contenido desconocido (es decir, nos hace identificarnos con el símbolo mismo de la falta de

identidad). El Nombre del Padre, significante de la identidad simbólica por excelencia, es, tal como enfatiza Lacan una y otra vez, el «significante sin significado». Lo que esto significa con respecto a Malcolm X es que aunque X pretende representar los Orígenes africanos perdidos, representa a la vez su *pérdida* irrevocable: al identificarnos con la X, «consumamos» la pérdida de los Orígenes. La ironía, entonces, es que, en el acto mismo de volver a los orígenes «maternos», de marcar nuestro compromiso con ellos, renunciamos irrevocablemente a ellos. O bien, para decirlo en términos lacanianos, el gesto de Malcolm X es el gesto edípico en su forma más pura: el gesto de sustituir el deseo de la madre por el Nombre del Padre[122]:

> Nombre-del-Padre
> deseo de la madre

Lo que es crucial aquí es el carácter virtual del Nombre del Padre: la metáfora paterna es una «X» en el sentido de que abre el espacio de un significado virtual; representa todos los posibles significados futuros. En cuanto a este carácter virtual del orden simbólico, el paralelismo con el sistema financiero capitalista es más instructivo. Como sabemos desde Keynes en adelante, la economía capitalista es «virtual» en un sentido muy preciso: la máxima preferida por Keynes era que en el largo plazo todos estaremos muertos; la paradoja de la economía capitalista es que nuestro endeudamiento con el futuro (virtual), es decir, nuestra impresión de dinero «al descubierto» en valores «reales», puede provocar efectos reales (crecimiento). En esto radica la diferencia crucial entre Keynes y los «fundamentalistas» económicos que están a favor de los «ajustes de cuentas» reales (el reembolso de los créditos, prohibir «tomar prestado del futuro»). El punto de Keynes no es solo que los créditos «antinaturales» mediante el dinero «descubierto», la inflación o el gasto estatal pueden servir como impulso que resulta en un crecimiento económico real y así nos permite lograr con el tiempo un equilibrio en que podamos ajustar cuentas en un nivel mucho mayor de prosperidad económica. Para Keynes, el momento final de «ajuste de cuentas» sería una catástrofe, ya que todo el sistema colapsaría. Sin embargo, el arte de la política económica es precisamente prolongar el juego virtual y así posponer indefinidamente el momento de la liquidación final. En este sentido preciso, el capitalismo es un sistema «virtual»: se sostiene con un mantenimiento de cuentas puramente virtual; se incurre en deudas que jamás serán saldadas. Sin embargo, para que el sistema sobreviva, este «equilibrio», aunque puramente ficticio, debe mantenerse como una especie de «idea reguladora» kantiana. Lo que suelen sostener Marx y los monetaristas estrictos contra Keynes es la convicción de que a veces, tarde o temprano, llega el momento en que efectivamente debemos «hacer un ajuste de cuentas», saldar deudas y así colocar al sistema en sus fundamentos «naturales» y

adecuados[123]. La noción lacaniana de la deuda que pertenece a la noción misma del orden simbólico es estrictamente homóloga a esta deuda capitalista: el sentido en cuanto tal nunca es «adecuado»; siempre está adelantado, «se toma prestado del futuro»; vive gracias al sentido futuro virtual. El estalinista comunista que se ve atrapado en un círculo vicioso al justificar sus actos en el presente, incluido el sacrificio de millones de vidas, con referencia a un futuro paraíso comunista que se ganará con estos actos (es decir, que cita consecuencias futuras beneficiosas como aquello que redimirá en forma retroactiva las atrocidades del presente), simplemente hace visible la estructura temporal subyacente del sentido en cuanto tal.

PARTE II

ERGO: el sinsentido dialéctico

3. Sobre el Mal radical y otros asuntos relacionados «Kant con Bentham»

Hoy en día, cuando las antinomias kantianas de la razón pura gozan del estatus de lugar común en la filosofía que hace mucho tiempo dejó de ser percibido como una amenaza para todo el edificio filosófico, requiere un esfuerzo considerable imaginarlos «en su devenir», como diría Kierkegaard, y resucitar su escandaloso impacto original. Una manera de lograr este objetivo es concentrarse en cómo difieren las antinomias de la lógica de las grandes oposiciones cósmicas: yin/yang, masculino/femenino, luz/oscuridad, repulsión/atracción, etc. No hay nada subversivo en semejante noción del universo como un organismo cuya fuerza de vida depende de la tensión de dos principios polares; lo que Kant tenía en mente, sin embargo, era algo un poco distinto e incomparablemente más inquietante: no hay manera de que nosotros imaginemos en forma coherente el universo como un Todo. Es decir, tan pronto lo hacemos, obtenemos dos versiones antinómicas, mutuamente excluyentes del universo como un Todo. Y, tal como intentaré demostrar, es aquí (en esta antinomia) donde opera la diferencia sexual: la tensión antagónica que define la sexualidad no es la oposición polar de dos fuerzas cósmicas (yin/yang, etc.), sino una fisura que incluso nos impide imaginar en forma consistente el universo como un Todo. La sexualidad señala en dirección del escándalo ontológico supremo de la inexistencia del universo.

Para tener una idea clara del escandaloso impacto de las antinomias kantianas, recordemos *Tiempo desarticulado* de Philip Dick, una novela de ciencia ficción cuya acción parece tener lugar en un pequeño pueblo proverbial de los Estados Unidos hacia el final de los años cincuenta (cuando se escribió la novela). Una serie de experiencias extrañas (por ejemplo, cuando vuelve inesperadamente al patio trasero de su casa, encuentra, en lugar del objeto que estaba allí un minuto antes —un banco —, una hoja con la palabra «banco» escrita en ella, como en el conocido cuadro de Magritte) permiten que el héroe llegue, paso a paso, a lo que realmente está sucediendo: vive en los años setenta; una misteriosa agencia gubernamental le lavó el cerebro y lo reubicó en un pueblo en que se recrean artificialmente los años cincuenta para poner a prueba una hipótesis científica. (Uno de los mitos sobre la KGB es que realmente construyó una réplica exacta de un pequeño pueblo estadounidense típico en algún lugar de la llanura ucraniana para que futuros agentes pudieran acostumbrarse a la vida diaria estadounidense). La teoría psicoanalítica tiene un término exacto para este papel que llena el vacío en la realidad, que sustituye el objeto que falta: *Vorstellungsrepräsentanz*, el representante significante de la representación que falta[124].

Y la teoría de Kant de la constitución trascendental sirve para algo bastante parecido. Es decir, ¿cuál es la característica fundamental de nuestro «sentido de la

realidad», de lo que solemos llamar nuestro «realismo racional»? Asumimos automáticamente una continuidad entre nuestro campo de visión y su más allá invisible: cuando veo el frente de una casa real, asumo automáticamente que, aun si no lo percibo en el momento, la misma casa tiene su inverso, que detrás de ella hay otra casa o cierto paisaje, etc. En resumen, es una parte inherente de nuestro «realismo racional» que nosotros, los seres humanos, somos parte del mundo que existe en sí como un Todo (finito o infinito). Por el contrario, la premisa básica de Kant es que el «universo» como totalidad de los seres, que nos incluye, no existe. En esto radica el sentido último de su tesis según la cual cualquier uso de categorías (formas *a priori* del pensamiento constitutivo de lo que experimentamos como «realidad») más allá de los límites de nuestra experiencia fenoménica posible es ilegítimo: en cuanto intentamos imaginar el «universo» como la totalidad de las cosas en sí, nuestra razón se ve enredada en antinomias irreconciliables. Aquí, lo que debemos tener en cuenta en especial es la diferencia entre Kant y el escepticismo tradicional. El punto de Kant no es una simple duda respecto de las cosas en sí, es decir, el hecho de que, como nuestra experiencia se limita a los fenómenos, jamás podemos estar seguros de que las cosas en sí sean del mismo orden que los fenómenos. Lo más importante de las antinomias kantianas es que podemos demostrar positivamente que las cosas en sí *no pueden* tener la misma naturaleza que los fenómenos: los fenómenos se constituyen (es decir, su textura está estructurada) en categorías trascendentales. En cuanto aplicamos estas categorías a las cosas en sí, a algo que nunca puede devenir en objeto de una experiencia posible, surgen las antinomias. Sin embargo, el punto crucial es que esta ilusión del universo no es algo a lo que podamos renunciar «con realismo», pero es necesario, inevitable, para que nuestra experiencia siga siendo coherente: si no me represento a mí mismo objetos del mundo como entidades que existen en sí, si no concibo lo que percibo como un aspecto parcial de una realidad en sí, si, digamos, no asumo que la casa que estoy viendo ahora tiene su parte trasera, que corresponde con su frente, mi campo perceptivo se desintegra en una confusión incoherente, sin sentido[125]. Sin el papel que cubre los huecos (como en *Tiempo desarticulado* de Dick), la realidad en sí se desmorona; el nombre kantiano para este papel es «Idea trascendental». Así, a través del giro trascendental kantiano, la realidad misma se virtualiza, deviene en artefacto, deviene en «realidad virtual» en el sentido preciso que este término ha adquirido en las ciencias de la computación en la actualidad; y lo Real lacaniano designa precisamente el núcleo que no cede ante esta «virtualización», que *no* es un artefacto trascendental. La naturaleza escandalosa de semejante virtualización de la realidad se aclara si leemos a Kant «y Bentham», es decir, en el contexto de la teoría de las ficciones de Bentham.

Tal como indica el título de uno de sus escritos, «Kant con Sade», Lacan propone concebir a Sade como la verdad de la ética kantiana: para comprender el núcleo de la revolución ética kantiana, invisible para el propio Kant, debemos leerlo «con Sade».

Hay un vínculo homólogo entre la teoría kantiana del *Schein* trascendental y necesario y la teoría de las ficciones de Jeremy Bentham, también uno de los puntos de referencia recurrentes de Lacan[126]. En un primer abordaje, «Kant con Bentham» no parece menos absurdo que «Kant con Sade»: por un lado, el utilitarismo «vulgar» y, por el otro, la ética sublime de cumplir con el deber por el bien del deber. Aunque tal vez Kant = Bentham deba entenderse, junto con la ecuación Kant = Sade, como un ejemplo del «juicio infinito» hegeliano que determina la coincidencia de lo más sublime con lo más bajo («el espíritu es un hueso»). Dentro del dominio de la ética, de la «razón práctica», Bentham preparó el terreno para la revolución kantiana al lograr la misma «purificación» que logró Hume en el dominio de la razón teórica. Es decir, ¿qué constituye la proposición fundamental del utilitarismo de Bentham? La definición *instrumental* de lo Bueno: decir que algo es «bueno» significa que confirmamos que es útil, que sirve para algo; según Bentham, la noción de «Bueno en sí» no tiene sentido y se contradice a sí misma. Al vaciar el campo de lo Bueno de todo *contenido* sustancial, Bentham corta las raíces de cada ética basada sobre una noción sustancial y positiva del Bien Supremo como un Fin en sí. Así, pues, se abrió la puerta para la revolución kantiana cuyo punto de partida es precisamente la imposibilidad de determinar lo Bueno en sí dentro del campo de la experiencia posible. Entonces, todo lo que sigue siendo posible debe concebir lo Bueno en el nivel de la *forma*, como la forma universal de nuestra voluntad.

En teoría, es aun más productivo leer a Kant a través de la teoría de las ficciones de Bentham. Este último llegó a la noción de las ficciones al analizar el discurso jurídico, que, para funcionar, tiene que presuponer una serie de entidades cuyo estado obviamente es ficticio: la noción de una persona jurídica (que nos permite tratar a una organización como una persona viva, atribuirle propiedades que en realidad aplican solo a individuos de carne y hueso: «el Estado es responsable de la guerra», «el ministerio nos prometió apoyo financiero», etc.), la noción de un «contrato social» original (que nos permite tratar a los individuos sometidos a la ley como si estuvieran obligados por contrato, aunque en realidad jamás hayan hecho ese contrato), etc., hasta la premisa fundamental según la cual ignorar la ley no nos exime de la culpa (cuando quiebro la ley, no puedo ofrecer como excusa el hecho de que no sabía que algo estaba prohibido: debemos atribuir a cada sujeto el conocimiento del corpus de leyes entero; sin esta ficción, todo el edificio jurídico se desintegra). La primera reacción de Bentham a estas peculiaridades del discurso jurídico fue, por supuesto, la de un empirista iluminado: las ficciones son elaboradas por los abogados para ofuscar el estado real de las cosas y así imponer sobre las personas su inevitable papel intermediario (homólogo a la teoría «vulgar» de principios del Iluminismo de la religión como ficción elaborada por los sacerdotes para mantener su poder y/o el poder de aquellos a quienes sirven[127]). Así es como Bentham llegó a la tarea de reducir las ficciones a sus ingredientes reales, es decir, demostrar cómo emergen las ficciones de las combinaciones erróneas de los elementos de nuestra experiencia real:

«Toda entidad ficticia tiene relación con alguna entidad real y solo puede ser entendida en la medida en que se percibe esa relación, en que se obtiene una concepción de esa relación»[128]. Bentham también distingue las entidades ficticias «de primer orden», «de segundo orden», etc. En resumen, se encontraba entre los primeros en delinear el contorno de la operación cuya versión más radical aparece más tarde, a principios del período heroico de la filosofía analítica (el «círculo vienés»): para aceptar como significativas solo aquellas proposiciones que se dedujeron de manera legítima a partir de una forma elemental que garantiza el contacto con la experiencia real (las «proposiciones protocolares» que informan sobre los «datos sensoriales», etc.).

Sin embargo, enseguida surgieron complicaciones y su aspecto más interesante es precisamente *cómo* se enredaron tanto las cosas. El momento clave llegó cuando Bentham fue obligado a diferenciar entre *dos* tipos de ficciones: las *entidades ficticias* y las *no entidades imaginarias (fabulosas)*. Es obvio que «contrato» y «montaña de oro» no son entidades del mismo orden. Aunque la primera entidad sea ficticia (lo que «realmente existe» son solo actos prescritos o compuestos por esta ficción), no hay nada imaginario al respecto. No es una representación imaginaria «elaborada» por mi mente y, además, sirve, en su condición de ficción, como herramienta para lograr una serie de efectos «reales» (el «contrato» me obliga a acompañar los actos reales compuestos por el término ficticio «obligación», u experimento otro tipo de efectos reales compuestos por el término ficticio «daños»). La «montaña de oro», sin embargo, es mucho más cercana a la realidad sensible; no hay dificultad en exhibir su génesis (une dos representaciones reales, la representación de una montaña y la representación de oro) y, aun así, es en un sentido «menos real» que «contrato», ya que claramente describe algo que no existe, algo que es producto de nuestra imaginación. Para no mezclar estos dos tipos de entidades, Bentham introdujo la diferencia entre las entidades ficticias (contrato, deber, persona jurídica) y las no entidades imaginarias (unicornio, montaña de oro). De esta manera, *produjo* avant la lettre *la distinción lacaniana entre lo Simbólico y lo Imaginario*: las entidades ficticias conforman el reino de lo Simbólico, mientras que los «unicornios», etc., son producto de la imaginación[129]. A pesar de que Bentham se aferró a su programa de reducción de las ficciones a sus ingredientes reales, tuvo que admitir que en el caso de las ficciones en sentido estricto (es decir, las ficciones como opuestos de las no entidades imaginarias), esta reducción podría llevarse a cabo. Debemos proceder de otra manera y reformular, como una descripción de los actos reales, toda la situación designada por la palabra «contrato», por ejemplo.

Estos y otros puntos muertos similares llevaron a Bentham a concluir que las ficciones son inherentes al lenguaje («discurso») en cuanto tal. No podemos hablar sin hacer uso de entidades ficticias: «Al lenguaje entonces —solo al lenguaje— es que las entidades ficticias deben su existencia, su imposible, aunque indispensable, existencia»[130]. Lo que Bentham tiene en mente aquí no solo son las nociones

legales-normativas como «contrato», sino antes que nada la tendencia innata del lenguaje para confirmar algo que, en cuanto a su condición original y real, es la mera propiedad de una cosa o un proceso que lo involucra: «el agua fluye» se convierte en «el flujo del agua» (aunque «flujo» no tiene ninguna realidad sustancial); «esta mesa es pesada» se convierte en «el peso de la mesa», etc. En resumen, las ficciones son «esos tipos de objetos, de los que en todos los lenguajes, por el bien del discurso, debe hablarse como si existieran»[131]. Bentham fue suficientemente ingenioso para mantenerse alejado de la ilusión de que podemos prescindir de esta división fetichista («Sé que las ficciones son irreales, pero de todos modos hablo de ellas como si fueran objetos reales»). Para hablar de la realidad de manera coherente y sensata, tenemos que recurrir a ficciones: «Por lo tanto, no podemos hablar ni pensar nada que tenga lugar u ocurra en nuestra mente si no es como *ficción*»[132]. En otras palabras, Lacan estaba justificado por completo al sostener que Bentham fue el primero en darse cuenta de que la verdad tiene la estructura de una ficción: la dimensión de la verdad es abierta por el orden de discurso que pierde su coherencia sin el soporte de las ficciones.

Así, Bentham fue obligado a manejar toda una serie de pasos, retractaciones y compromisos que ofrecen un contenido ideal para un análisis derridiano: para salvar la coherencia de su edificio teórico, tuvo que introducir nuevas distinciones complementarias (entre entidades ficticias y no entidades imaginarias, etc.); la noción misma de ficción quedó marcada por una ambigüedad irreducible (oscila sin cesar entre la connotación neutral y la peyorativa: a veces las ficciones son tratadas como fuente de todo mal, una confusión que debe ser suprimida, y otras veces, como herramienta indispensable[133]). Detrás de estos problemas se encuentra el punto muerto común a Bentham y Kant: podemos distinguir la realidad de la ficción (en Bentham, los nombres de las entidades reales de los nombres de las ficciones; en Kant, el uso legítimo de categorías trascendentales en la constitución de la realidad de su uso ilegítimo que genera la «ilusión trascendental»). Sin embargo, tan pronto como abandonamos la ficción y la ilusión, perdemos la realidad en sí; *el momento en que quitamos las ficciones de la realidad, la realidad en sí pierde su coherencia lógico-discursiva*. Por supuesto, el nombre de Kant para estas ficciones es «Ideas trascendentales», cuyo estado es meramente regulador y no constitutivo: las Ideas no solo se suman a la realidad; la complementan literalmente; nuestro conocimiento de la realidad objetiva solo puede volverse coherente y significativo mediante una referencia a las Ideas. En resumen, las Ideas son indispensables para el funcionamiento efectivo de nuestra razón; son «una *ilusión natural* e inevitable»[134]: la ilusión de que las Ideas se refieren a cosas que existen más allá de la experiencia posible es «inseparable de la razón humana» y, en cuanto tal, sigue «incluso después de que su engaño ha sido expuesto» (como con la famosa advertencia de Marx de que la «mercancía-fetichismo» persiste en la vida real, aun cuando su lógica se revela en teoría[135]).

La fantasía y la realidad

Cuando Lacan habla de la condición «precaria» de la realidad, tiene en mente precisamente esta «ilusión trascendental» en cuanto marco de fantasía de la realidad. La lectura que Lacan hace de Freud aquí tiene muchos matices, por lo que no debemos olvidarnos en qué hace hincapié. Es cierto: la «realidad» se forma a sí misma a través de la «prueba de la realidad», mediante la cual el sujeto diferencia entre el objeto de deseo alucinatorio y el objeto real percibido; pero el tema nunca puede ocupar el lugar neutral que le permitiría excluir por completo la realidad fantasmática alucinatoria. En otras palabras, a pesar de que la «realidad» es determinada por la «prueba de la realidad», *el marco de la realidad es estructurado por lo que sobra de la fantasía alucinatoria*: la garantía última de nuestro «sentido de la realidad» se opone a cómo lo que experimentamos como «realidad» se ajusta al marco de fantasía. (La prueba última de esto es la experiencia de la «pérdida de la realidad»: «nuestro mundo se desmorona» cuando encontramos algo que, debido a su carácter traumático, no podemos integrar en nuestro universo simbólico[136]).

En este sentido, el estado de la realidad *es* precario: depende de un equilibrio delicado entre la prueba de la realidad y el marco de fantasía. La crítica de Kant tomó forma al refutar la fantasmagoría de Swedenborg sobre ver fantasmas, comunicarse con los muertos, y tener cualquier otro contacto inmediato (es decir, intuitivo) con el dominio suprasensible de los espíritus. Las «percepciones originales» de Kant en relación con el paralelismo entre el fanático «ver fantasmas» y la metafísica racionalista leibniziana es más que una cuestión de los orígenes históricos contingentes de su filosofía: tal como señalan intérpretes perspicuos, la ilusión del fanático que ve fantasmas fue para Kant hasta el final el modelo para las Ideas de la Razón. Al principio, es tentador decir que la crítica de Kant persiste en la posición intermedia paradójica: sabemos y podemos demostrar que el universo fenoménico no es la realidad en sí, que hay «algo más allá»; sin embargo, ni la Razón (la metafísica) ni la Intuición (ver fantasmas) pueden proporcionar un acceso a este Más allá. Lo único que podemos hacer es delinear su lugar vacío y así limitar el dominio de los fenómenos sin extender en absoluto nuestro conocimiento del dominio nouménico. Sin embargo, aquí radica un malentendido crucial: nos perdemos por completo el punto si adjudicamos a Kant la actitud de «medida adecuada», de evitar tanto el realismo ingenuo que acepta la realidad nouménica de los fenómenos y el ver fantasmas que postula el contacto inmediato con los espíritus suprasensibles. El problema es que, para ser coherente, nuestra experiencia más común de la realidad requiere una porción mínima de Ideas reguladoras, de principios que van más allá de la experiencia posible. En otras palabras, la verdadera elección no es elegir entre el realismo ingenuo y el delirante ver fantasmas porque, en cierto punto, *ambos están en el mismo lado*: o bien, como diría Lacan, no existe realidad sin su apoyo

fantasmático. En su *Opus Postumum*, Kant sostiene en forma bastante explícita que las Ideas (precisamente en el sentido de «creaciones delirantes», restos de formaciones alucinatorias) componen el marco fantasmático de nuestro acceso a la realidad:

> Las ideas son imágenes primas (intuiciones) creadas por la razón que, como cosas puramente subjetivas del pensamiento, preceden nuestro conocimiento de las cosas y sus elementos: son los prototipos según los cuales Spinoza piensa que todas las cosas deben verse en Dios […]. Las ideas, cosas del pensamiento autocreadas *a priori* (*entia rationis*) […] incluyen principios de la unidad sistemática del pensamiento de los objetos. Vemos todos los objetos (según Spinoza) en Dios: también podríamos decir que, en cuanto a su realidad, deben encontrarse en el mundo[137].

La última oración es crucial aquí: el marco «autocreado» de las Ideas es la garantía última de la realidad misma de los objetos. De esta manera, la condición ambigua de las Ideas (a la vez Cosas nouménicas y principios reguladores subjetivos) aparece bajo una nueva luz: el punto no es descartar esta ambigüedad como incoherencia o contradicción kantiana (la crítica generalmente atribuida a Hegel, aunque erróneamente), sino, antes bien, leer ambas determinaciones juntas, como indicador de la condición ex-tima (íntimamente externa) de la Idea. «Idea» designa el punto de la coincidencia inmediata paradójica de la Cosa nouménica con el *Schein*, con la ilusión que no tiene lugar en la realidad fenoménica constituida. ¿Cómo no recordar aquí la ambigüedad paralela que desde el principio está vinculada a la noción freudiana de *das Ding*: la Cosa es «lo que duele», la X traumática externa que descarrila la circulación cerrada del *Lust-Ich* alrededor de los objetos alucinatorios y obliga al *Lust-Ich* a renunciar al principio de placer y «confrontar la realidad». Sin embargo, la Cosa es a la vez el núcleo más interno del ser del sujeto, lo que este debe sacrificar para obtener acceso a la «realidad externa». ¿Y es necesario agregar que la misma ambigüedad radical define lo Real lacaniano?

«Un pelo del perro que te mordió»

Por lo tanto, la paradoja fundamental de las funciones simbólicas es que, en un

mismo movimiento, provocan la «pérdida de la realidad» y a la vez proporcionan el único acceso posible a la realidad: es cierto, las ficciones son un semblante que ocluye la realidad, pero si las descartamos, la realidad en sí se disuelve. Esta paradoja designa la estructura dialéctica elemental del orden simbólico, el hecho de que, tal como señala Lacan en sus *Écrits*, «el discurso es capaz de recuperar la deuda que engendra»[138], tesis en la que debemos reconocer toda su connotación hegeliana. La deuda, la «herida», abierta por el orden simbólico es un lugar común de la filosofía, al menos de Hegel en adelante: con el ingreso en el orden simbólico, nuestra inmersión en la inmediatez de lo real se pierde para siempre; nos vemos obligados a asumir una pérdida irreducible; la palabra implica el asesinato (simbólico) de la cosa, etc. En resumen, aquí nos referimos al poder negativo-abstractivo de lo que Hegel llama *Verstand* (mortificación-desmembramiento analítico de lo que va junto orgánicamente[139]). Sin embargo, respecto de esta herida del lenguaje, deberíamos prestar atención a su dimensión crucial. Es decir, en esta interpretación del famoso ejemplo freudiano del juego del niño con el carrete, acompañado por los sonidos «Fort-Da» (un juego que muestra el proceso de simbolización, la entrada del sujeto en el universo del lenguaje, como su nivel elemental, cero), Lacan dice algo un tanto diferente de lo que parece a primera vista. ¿Cómo se ven precisamente las cosas a primera vista? El niño está traumatizado por las imprevisibles salidas de su madre que lo dejan desamparado. Para compensarlas, juega a arrojar una y otra vez un carrete fuera de su campo de visión y tirar de él, acompañando sus movimientos con la díada significante «Fort-Da» («lejos-aquí»). Mediante la simbolización, desaparece la angustia y el niño domina la situación, pero el precio que paga es la «sustitución de las cosas por las palabras», es decir, de la madre por su representante significante (el carrete), más precisamente, de las salidas y las vueltas de la madre por la desaparición y la posterior aparición del carrete del campo visual. Por lo tanto, la entrada en el universo de los símbolos se paga con la pérdida del objeto incestuoso, de la madre en cuanto Cosa.

Pero Lacan dice algo muy diferente y mucho más radical: en vez de actuar como sustituto de la madre, la desaparición y la aparición del carrete constituyen la parte sacrificada del sujeto en sí: el precio que paga para entrar en el universo simbólico es la renuncia a «lo que le corresponde». En otras palabras, el verdadero sacrificio no tiene lugar «allí afuera», en la relación del símbolo y el objeto (el carrete en lugar de la madre), sino «aquí», en mi ser: *el objeto que compensa la pérdida de la madre-Cosa es parte de mi ser*. En realidad, representa la pérdida de mi plenitud sustancial como ser porque la simbolización no solo significa que mi madre deja de ser un objeto inmediato para mí, sino que, *por la misma razón, yo dejo de ser un objeto para ella*. En cuanto entro en el juego de «Fort-Da», una distancia imperceptible separa para siempre la plenitud sustancial de mi persona del punto vacío de la «conciencia de sí», es decir, ya no soy inmediatamente idéntico a «lo que soy», a la riqueza de las características particulares en mí: el eje de mi identidad propia pasa

de S (el sujeto lleno, sustancial, «patológico») a S/ (el sujeto «tachado», vacío[140]).

Entonces, ¿cómo debemos comprender precisamente la tesis según la cual el *logos* es capaz de recuperar su propia deuda constitutiva o, aun más enfáticamente, que *solo* el discurso mismo, el propio instrumento de la desintegración, puede curar la herida que le hace a lo real («solo la lanza que te aniquiló / puede curar tus heridas», tal como dice Wagner en *Parsifal*)? Aquí, sería fácil citar respuestas ejemplares *ad infinitum*, ya que puede decirse que esta lógica contiene la quintaesencia del pensamiento poskantiano: desde Marx, donde el capitalismo provoca la fuerza que lo entierra (es decir, el proletario que sanará su herida al establecer una sociedad sin clases), pasando por Freud, donde la transferencia, el principal obstáculo del recuerdo exitoso del pasado traumático, se vuelve la palanca del progreso de la cura psicoanalítica, hasta llegar a la crisis ecológica actual: si algo está claro hoy en día es que un retorno a cualquier tipo de equilibrio natural está descartado; solo la tecnología y la ciencia pueden sacarnos del punto muerto al que nos han llevado[141]. Pero quedémonos en el nivel de la noción. De acuerdo con la *doxa* posmoderna, la idea misma de que el orden simbólico es capaz de saldar su deuda por completo personifica la ilusión de la *Aufhebung* hegeliana («supresión»: negación-conservación-elevación). El lenguaje nos compensa por la pérdida de la realidad inmediata (por reemplazar las «cosas» con «palabras») en el sentido de que hace presente la esencia de las cosas, es decir, donde la realidad se conserva en su noción. Sin embargo, indica la *doxa*, el problema consiste en el hecho de que la deuda simbólica es constitutiva y, en cuanto tal, irredimible: el surgimiento del orden simbólico abre una *béance* que jamás puede llenarse por completo de sentido. Por eso, el sentido nunca es «todo»; siempre está truncado, marcado por una mancha de falta de sentido.

Sin embargo, contrario a lo que suele creerse, Lacan no sigue este camino. La forma más adecuada de rastrear su orientación es recordar uno de los lugares comunes del populismo antiburocrático: los burócratas de los grandes gobiernos crean problemas para ofrecerse como salvadores. Entonces, la forma de salir del punto muerto es determinar cómo lo que parece una solución es en realidad parte del problema. Por ejemplo, dentro de la visión neoliberal en contra del Estado de bienestar, la burocracia del Estado que afirma «resolver» los problemas de desempleo, seguridad social, delincuencia, etc., en realidad los causa al cobrar impuestos y gastar lo recaudado, que altera el funcionamiento «normal» del mecanismo del mercado. Entonces, la única solución verdadera es: ¡dejen de molestarnos con sus «soluciones» y el problema desaparecerá! A pesar de que aquí hay una especie de dialéctica elemental en funcionamiento (la solución crea en forma retroactiva el problema que intenta resolver; ¿cómo no reconocer en ella la actitud obsesiva de dar nuevas soluciones, una tras otra, *para mantener el problema vivo*?), lo que Lacan (al igual que Hegel) tiene en mente es, antes bien, todo lo contrario: lo que para un enfoque abstracto surge como «problema» es en realidad un componente

necesario del estado mismo de las cosas «libre de problemas» y «normal» por el que luchamos. Ningún estado de las cosas inocente y «libre de problemas» existe antes de los «problemas». En cuanto nos deshacemos del «problema», perdemos precisamente lo que queríamos mantener a salvo, lo que creíamos que estaba amenazado por el «problema». Volvamos al neoliberalismo: lo que tendemos a dejar de lado es el grado en que, en las complejas economías actuales, el funcionamiento «normal» del mercado puede asegurarse solo por medio de un Estado que interviene activamente en la seguridad social, la ecología, la aplicación de las leyes, etc.; por su cuenta, el mecanismo del mercado está destinado a destruirse. La paradoja dialéctica es, pues, no solo que la solución propuesta puede ser parte del problema, reproducir su causa verdadera, sino también todo lo contrario, es decir, que lo que desde nuestra perspectiva abstracta y limitada parece un problema en realidad sea su solución. Abundan los ejemplos, hasta el «ejemplo absoluto» (Hegel), Cristo, cuyo «problema», punto muerto, fracaso (la muerte en la cruz) es en realidad su triunfo, el logro de su verdadero objetivo, la reconciliación del hombre con Dios. Entonces, de acuerdo con Hegel, ¿cómo debemos concebir la muerte de Cristo? El propio Cristo en persona actualizó la reconciliación del hombre con Dios, pero en su «inmediatez», como un único suceso histórico y espacio-temporal. Allá lejos, hace dos mil años, «Dios se hizo hombre», por lo que su muerte no puede sino verse como una nueva división, que causa tristeza y lamento en los creyentes. Es aquí donde debemos lograr el paradigmático desplazamiento dialéctico de reconocer la meta cumplida en lo que parece ser un mero esfuerzo hacia ella, un simple servicio (religioso): en el lamento mismo por la muerte de Cristo por parte de la comunidad de creyentes, Dios está aquí en cuanto Espíritu y se logra la reconciliación en su forma verdadera, «mediada»[142].

Es en este contexto que debemos concebir la relación entre el «discurso vacío (*parole vide*)» y el «discurso pleno (*parole pleine*)». Aquí, enseguida encontramos uno de los típicos malentendidos de la teoría lacaniana: como regla general, el discurso vacío se concibe como parloteo carente de contenido e inauténtico en el que no se da a conocer la posición subjetiva del hablante de la enunciación, mientras que en el discurso pleno se supone que el sujeto expresa su auténtica posición existencial de enunciación. La relación entre el discurso vacío y el discurso pleno se concibe, pues, como homóloga a la dualidad del «sujeto del enunciado» y el «sujeto de la enunciación». Incluso aunque no se devalúe al discurso absolutamente vacío y se lo considere como «asociaciones libres» en el proceso psicoanalítico, es decir, como un discurso vacío de identificaciones imaginarias, tal lectura se pierde por completo lo que Lacan quiere decir, lo cual se pone de manifiesto en cuanto tenemos en cuenta el hecho crucial de que para él el caso ejemplar de discurso vacío es la contraseña (*mot-de-passage*). ¿Cómo funciona una contraseña? Como un puro gesto de reconocimiento, de admisión en un determinado espacio simbólico, cuyo contenido enunciado es totalmente indiferente: si, digamos, arreglo con mi colega gánster que la contraseña para acceder a su escondite es «La tía preparó una torta de manzana»,

fácilmente puede cambiarse a «¡Larga vida al camarada Stalin!» o cualquier otra cosa. En esto consiste el «vacío» del discurso vacío: la nulidad última del contenido enunciado. Y Lacan menciona que el discurso humano en su dimensión más radical y fundamental funciona como contraseña: antes de ser un medio de comunicación, de transmisión de contenido significante, el discurso es el medio del reconocimiento mutuo de los hablantes[143]. En otras palabras, es precisamente la contraseña en cuanto discurso vacío lo que reduce al sujeto a la puntualidad del «sujeto de la enunciación»: en ella, está presente en cuanto punto simbólico puro liberado de todo contenido enunciado. Por esa razón, nunca se considera que el discurso pleno rellena de manera simple e inmediata el vacío que caracteriza al discurso vacío (como en la oposición habitual del discurso «auténtico» y el «inauténtico»). Muy por el contrario, debemos decir que solo el discurso vacío mediante su vacío (la distancia respecto del contenido enunciado postulado en él como totalmente indiferente) es el que crea el espacio para el «discurso pleno», para el discurso en que el sujeto puede articular su posición de enunciación. Así es como «solo la lanza que te aniquiló puede curar tus heridas»: solo si asumimos por completo el vacío del «discurso vacío» podemos esperar articular nuestra verdad en el «discurso pleno». O bien, en términos hegelianos, solo el distanciamiento radical del sujeto respecto de la riqueza sustancial inmediata abre el espacio para la articulación de su contenido subjetivo. Para postular el contenido sustancial como «propio», primero debo establecerme como forma pura y vacía de subjetividad libre de todo contenido positivo.

El Mal radical

En tanto la herida simbólica es el paradigma definitivo del Mal, esta también mantiene la relación entre el Mal y el Bien: el Mal radical abre el espacio para el Bien precisamente de la misma manera en que el discurso vacío abre el espacio para el discurso pleno. Lo que encontramos aquí, por supuesto, es el problema del «Mal radical» articulado primero por Kant en *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*[144]. Según Kant, la prueba última de la presencia en el hombre de una fuerza contraria positiva respecto de su tendencia hacia el Bien es el hecho de que el sujeto experimenta la Ley moral como una insoportable presión traumática que humilla su autoestima y amor propio, por lo que algo en la naturaleza misma del Sí mismo debe resistir a la Ley moral, es decir, existe algo que hace que se prefieran las inclinaciones «patológicas» y egoístas antes que la tendencia a seguir la Ley moral.

Kant hace hincapié en el carácter *a priori* de esta tendencia hacia el Mal (el momento que luego fue desarrollado por Schelling): en tanto soy un ser libre, no puedo objetivar simplemente aquello en mí que se resiste al Bien (por ejemplo, decir «es una parte de mi naturaleza de la cual no soy responsable»). El hecho mismo de que me siento moralmente responsable por mi maldad da testimonio de cómo, en un acto trascendental atemporal, debo haber elegido libremente mi carácter eterno, optando por el Mal antes que por el Bien. Así es como Kant concibe el «Mal radical», como una tendencia *a priori*, no solo empírica-contingente, de la naturaleza humana respecto del Mal. Sin embargo, al rechazar la hipótesis del «Mal diabólico», Kant se aleja de la paradoja última del Mal radical, del asombroso dominio de esos actos que, a pesar de ser «malvados» en su contenido, cumplen a la perfección con los criterios formales de un acto ético. Tales actos no están motivados por ninguna consideración patológica; es decir, su única razón motivadora es el Mal como principio, motivo por el cual pueden implicar la supresión radical de nuestros intereses patológicos, hasta el sacrificio de nuestra vida.

Recordemos *Don Giovanni* de Mozart: cuando en la confrontación final con la estatua del Comendador, Don Giovanni se niega a arrepentirse y renunciar a su pasado pecaminoso, logra algo que solo puede designarse adecuadamente como una postura ética radical. Es como si su tenacidad invirtiera burlonamente el propio ejemplo de Kant en *Crítica de la razón práctica*, donde el libertino se prepara rápidamente a renunciar a la satisfacción de su pasión apenas se entera de que el precio que debe pagar por ella es la horca[145]: Don Giovanni insiste con su actitud libertina en el momento mismo en que sabe muy bien que lo que le espera es *solo* la horca y ninguna satisfacción. Es decir, desde el punto de vista de los intereses patológicos, habría que lograr el gesto formal de la penitencia: Don Giovanni sabe que la muerte está cerca, por lo que no tiene nada que perder si repara sus acciones, solo ganar (es decir, salvarse de tormentos póstumos), y aun así «por principio» decide insistir con su desafiante actitud de libertino. ¿Cómo podemos evitar experimentar el inquebrantable «¡No!» de Don Giovanni a la estatua, a este muerto vivo, como el modelo de una actitud *ética* intransigente, a pesar de su contenido «malvado»[146]?

Si aceptamos la posibilidad de este acto ético «malvado», entonces no basta con concebir el Mal radical como algo que pertenece a la noción misma de la subjetividad a la par con una disposición hacia el Bien; estamos obligados a dar un paso más allá y concebir el Mal radical como algo que precede ontológicamente el Bien al abrir el espacio para ello. Es decir, ¿qué *es* precisamente el Mal? El Mal es otro nombre para la «pulsión de muerte», para la fijación en una Cosa que descarrila nuestra vida habitual. Con el Mal, el hombre pierde el ritmo instintivo animal, es decir, el Mal introduce la inversión radical de la relación «natural»[147]. Aquí, pues, la fórmula estándar de Kant y Schelling se muestra insuficiente. Según esa fórmula, la posibilidad del Mal se basa en la libertad de elección del hombre para invertir la

relación «normal» entre los principios universales de la Razón y su naturaleza patológica al subordinar su naturaleza suprasensible a sus inclinaciones egoístas. Cuando Hegel, en sus *Lecciones sobre filosofía de la religión*, concibe el acto mismo del devenir humano (del pasaje de animal a hombre) como la Caída al pecado, es más penetrante: el espacio posible para el Bien se abre con la elección original del Mal radical que altera el patrón del Todo sustancial orgánico[148]. Por lo tanto, en cierto sentido, la elección entre el Bien y el Mal no es verdadera ni original: la verdadera primera elección es la elección entre (lo que más tarde se percibirá como) ceder ante las inclinaciones patológicas propias y elegir el Mal radical, esto es, un acto de egoísmo suicida, que «hace un lugar» para el Bien, es decir, que supera el dominio de los impulsos naturales patológicos con el gesto puramente negativo de interrumpir el circuito de la vida. O bien, para referirnos a términos de Kierkegaard, el Mal es el Bien en sí «en el modo de devenir»: «deviene» en alteración radical del circuito de la vida. La diferencia entre el Bien y el Mal se relaciona con una conversión puramente formal del modo de «devenir» en el modo de «ser»[149]. Así es como «solo la lanza que te aniquiló puede curar tus heridas»: la herida se cura cuando el lugar del Mal es ocupado por un contenido «bueno». El Bien en cuanto «máscara de la Cosa (es decir, del Mal radical)» (Lacan) es, pues, un intento complementario y ontológicamente secundario de restablecer el equilibrio perdido. Su paradigma último en el ámbito social es el esfuerzo corporativista para (re)construir la sociedad como edificio armonioso, orgánico y no antagónico.

Basta con recordar a Tomás Moro, el santo católico que se resistió a la presión de Enrique VIII para aprobar su divorcio. Es fácil para nosotros hoy elogiarlo como un «hombre para la eternidad», admirar su sentido inexorable de rectitud y la perseverancia que tenía en sus convicciones a pesar de haber pagado por ello con su vida. Lo que es mucho más difícil de imaginar es la forma en que su perseverancia obstinada seguramente irritó a la mayoría de sus contemporáneos: desde un punto de vista «comunitario», su rectitud era un gesto autodestructivo «irracional» y «malvado» en el sentido de que recorta la textura del cuerpo social, amenazando la estabilidad de la corona y, por lo tanto, de todo el orden social. Así, aunque las motivaciones de Tomás Moro sin duda eran «buenas», *la estructura formal misma de su acto era «radicalmente malvada»*: el suyo fue un acto de desafío radical que ignoró el Bien de la comunidad. ¿Y acaso no ocurrió lo mismo con el propio Cristo, cuya actividad fue experimentada por la comunidad tradicional hebrea como destructora de los propios fundamentos de su vida? ¿No vino «para dividir, no para unir», para enfrentar a hijo y padre, a hermano y hermano?

Podemos ver, ahora, cómo «la sustancia deviene en sujeto» al pasar hacia sus predicados. Consideremos el caso del capitalismo: desde el punto de vista de la sociedad corporativa precapitalista, el capitalismo es malvado, perjudicial y altera el delicado equilibrio de la economía precapitalista cerrada. ¿Por qué exactamente? Porque presenta el caso de un «predicado» —un momento secundario, subordinado

de la totalidad social (el dinero)— que, en una especie de *hubris*, «se vuelve loco» y se eleva a sí mismo como Fin en sí. Sin embargo, una vez que el capitalismo logra un nuevo equilibrio en el circuito en que se reproduce a sí mismo y deviene en su propia totalidad mediadora, es decir, una vez que se establece como sistema que «postula sus propios presupuestos», el lugar del «Mal» queda desplazado radicalmente: lo que cuenta *ahora* como «malvado» es precisamente lo que queda del anterior «Bien»: islas de resistencia del precapitalismo que alteran la tranquila circulación del Capital, la nueva forma del Bien. La imagen estándar del «proceso dialéctico» donde la sustancia, la esencia interna, se aliena-externaliza y luego internaliza su «alteridad» mediante la mediación propia es, pues, profundamente engañosa: la sustancia que al final vuelve a «totalizar» el proceso descarrilado no es «lo mismo» que la sustancia desintegrada por el descarrilamiento inicial. El nuevo equilibrio se logra cuando lo que era originalmente un momento subordinado de la totalidad orgánica se establece como nuevo medio de la universalidad, como nueva totalidad mediadora. Lo que era desde el principio la unidad sustancial no alienada no «vuelve a ser *ella misma*» en «desalienación», sino que se transforma en un momento subordinado de una nueva totalidad que surgió de un aspecto parcial de la unidad inicial.

Por lo tanto, la tesis según la cual la posibilidad de elegir el Mal corresponde a la noción misma de la subjetividad debe ser radicalizada por una especie de inversión autorreflexiva: *la condición del sujeto en cuanto tal es malvada*, es decir, en tanto somos «humanos», en cierto sentido *siempre ya hemos elegido el Mal*. Más que referencias directas a Hegel, la postura hegeliana del joven Lacan se confirma con las figuras retóricas que dan cuerpo a esta lógica de la «negación de la negación». La respuesta de Lacan a la noción de la psicología del yo de la «madurez» del yo como capacidad de soportar frustraciones, por ejemplo, es que «el yo en cuanto tal es la frustración en su esencia»[150]: en tanto el yo surja en el proceso de identificación imaginaria con su espejo doble, que al mismo tiempo es su rival y su potencial perseguidor paranoico, la frustración generada desde el lado del espejo doble es constitutiva del yo. La lógica de esta inversión es estrictamente hegeliana: lo que parece un obstáculo externo que frustra el esfuerzo del yo por la satisfacción es así experimentado como apoyo último de su ser[151].

La película *Qué verde era mi valle* de John Ford, obra generalmente desestimada como *kitsch* nostálgica, ubica el Mal en cuanto actitud ética en la mirada misma de la nostalgia. En una narración en retrospectiva introducida por una voz en *off*, el héroe, Huw Morgan, que está a punto de abandonar un pueblo minero de Gales para ir a Argentina, recuerda su idílica infancia en el seguro refugio de una gran familia patriarcal. Su mirada está obsesionada con esta visión del pasado feliz arruinado por el «progreso», de la vida en una comunidad cerrada donde incluso las tareas diarias adquieren el estatus de ritual (la vuelta a casa del trabajo en la mina, el almuerzo familiar del sábado, etc.). En ese punto mismo, sin embargo, la película pone una trampa para el espectador: al narrar la historia desde la perspectiva de Huw, todo se

hace muy visible y, por esa misma razón, oculta el hecho crucial de que la causa verdadera del declive del «valle verde» no es la lógica inexorable del universo económico mayor sino el enamoramiento mismo de la comunidad minera con su forma de vida tradicional, lo cual les impide adaptarse a las exigencias de la nueva era. En otras palabras, la responsabilidad del declive, la verdadera fuente del Mal, habita en el punto de vista mismo desde el cual se narra la historia, la visión nostálgica capaz de percibir como fuente del Mal solo el cruel impacto del Destino externo. Por lo tanto, aquí nos encontramos con el caso único de *una película que problematiza, «vuelve extraño» el propio punto de vista desde el cual se narra la historia*[152].

Entonces, ¿por qué Kant se contiene y evita mencionar todas las consecuencias de su tesis sobre el Mal radical? La respuesta es clara, aunque paradójica: lo que impide este movimiento es la lógica misma que lo obligó a articular la tesis sobre el Mal radical en primer lugar, a saber, la lógica de la «oposición real» que, tal como sugiere Monique David-Menard, constituye una especie de marco de fantasía último del pensamiento de Kant[153]. Al concebir el Bien y el Mal como opuestos, como dos fuerzas positivas opuestas, Kant intenta socavar la noción tradicional de Mal como algo que carece de coherencia ontológica positiva, es decir, como mera ausencia del Bien (el último gran defensor de esta noción es Leibniz). Si el Bien y el Mal son opuestos, lo que se opone al Bien debe ser una fuerza contraria positiva, no solo nuestra ignorancia, nuestra falta de comprensión de la verdadera naturaleza del Bien. La prueba de la existencia de esta fuerza contraria radica en el hecho de que experimento la Ley moral como agencia traumática que ejerce una presión insoportable en el núcleo mismo de mi identidad propia y, por lo tanto, humilla por completo mi autoestima, por lo que en la naturaleza misma del «yo» debe haber algo que se resiste a la Ley moral: el concepto que prefiere los intereses «patológicos» antes que la Ley moral. Así es como Kant concibe el «Mal radical»: como tendencia *a priori* de la naturaleza humana, no solo empírica y contingente; se expresa en tres formas, o grados, que dependen de una especie de autoengaño del sujeto.

La primera forma del Mal, la más suave, se manifiesta con una atracción por la «debilidad de la naturaleza humana»: conozco mi deber, sé cuál es, pero no puedo juntar suficiente fuerza para seguir su llamada sin sucumbir a las tentaciones «patológicas». La falsedad de esta posición, por supuesto, radica en el gesto subyacente de la objetivación de sí: la debilidad de mi carácter no es parte de mi naturaleza dada; no tengo derecho a asumir la posición de metalenguaje, de observador objetivo de mí mismo, para determinar qué permite mi naturaleza. Mis «disposiciones naturales» establecen mi comportamiento solo en la medida en que las conozco en cuanto ser libre y autónomo, y así soy completamente responsable de ellas. Esta responsabilidad es lo que la primera forma del Mal evita.

La segunda forma, incomparablemente más peligrosa, invierte la primera: en la primera forma del Mal, el sujeto, cuando retiene la noción adecuada de su deber,

profesa su incapacidad de actuar como corresponde; aquí, el sujeto pretende actuar por el bien del deber, motivado únicamente por preocupaciones éticas, mientras que en realidad es impulsado por motivaciones patológicas. Un caso ejemplar es el maestro severo que cree que atormenta a los niños en nombre de su educación moral, cuando en realidad está satisfaciendo sus impulsos sádicos. En este caso, el autoengaño es más profundo que en el primero porque el sujeto percibe erróneamente los mismos contornos del deber.

La tercera forma, la peor, es cuando el sujeto pierde por completo el sentido interior, la relación interna respecto del deber en cuanto agencia moral específica, y percibe la moralidad como un simple conjunto externo de reglas y obstáculos que la sociedad pone para evitar la búsqueda de intereses «patológicos» egoístas. De esta manera, las nociones mismas de «correcto» e «incorrecto» pierden su significado: si el sujeto sigue reglas morales, solo lo hace para evitar consecuencias dolorosas, pero si puede «doblegar las leyes» sin ser descubierto, mucho mejor para él. La excusa típica de los sujetos con esta actitud, cuando se los reprocha por haber hecho algo cruel o inmoral, es: «No actué en contra de ninguna ley, así que ¡déjenme en paz!».

Sin embargo, existe una cuarta posibilidad, descartada por Kant, a la cual llama «Mal diabólico»: el momento de la contradicción hegeliana cuando el Mal asume la forma de su opuesto, es decir, cuando ya no se opone externamente al Bien sino que se convierte en el contenido de la última forma. Debemos tener cuidado aquí para no confundir este «Mal diabólico» con la segunda forma kantiana: allí, también, el Mal asume la forma del Bien; sin embargo, lo que aquí nos atañe es un simple caso de motivación patológica que, mediante el autoengaño, cree erróneamente que está cumpliendo con su deber, cuando en realidad en este caso el impulso de mi actividad *es* «no patológico» y va en contra de mis intereses egoístas. El ejemplo que me viene a la mente aquí es la diferencia entre la corrupta derecha de los regímenes autoritarios y los regímenes totalitarios de izquierda. En el caso de los regímenes autoritarios de derecha, nadie es engañado, ya que todo el mundo sabe que detrás de todas las retóricas patrióticas se esconde una simple codicia por el poder y la riqueza; mientras que los totalitarios de izquierda no deberían ser descartados como casos de intereses egoístas disfrazados de virtudes, porque realmente actúan por el bien de lo que perciben como virtud y están listos para arriesgarlo todo, incluso la vida, por esta virtud. La ironía, por supuesto, es que el caso ejemplar es la «dictadura de la virtud» jacobina; a pesar de oponerse políticamente a los jacobinos, Kant sentó las bases de ellos en su filosofía moral (fue Hegel quien detectó por primera vez este potencial terrorista de la ética kantiana). Por lo tanto, tenía buenas razones para descartar el «Mal diabólico»: dentro de los parámetros de su filosofía, ¡es imposible distinguirlo del Bien[154]!

Entonces, para retomar nuestro argumento: si la batalla moral se concibe como el conflicto entre dos fuerzas positivas opuestas que luchan por aniquilarse mutuamente, se torna impensable que una de ellas (el Mal) no solo se oponga a la otra y trate de

aniquilarla, sino que también *la socave desde adentro, al asumir la forma misma de su opuesto*. Siempre que Kant se acerca a esta posibilidad (a propósito del «Mal diabólico» en la filosofía práctica, a propósito del juicio contra el monarca en la doctrina de la ley, etc.), enseguida la descarta como impensable, como objeto de aborrecimiento último. Solo con la lógica hegeliana de la autorreferencia negativa se puede dar este paso[155].

La prueba de que lo que Kant llama «Mal diabólico» (el mal como principio ético) es efectivamente una consecuencia necesaria de la noción kantiana de «Mal radical», es decir, la prueba de que Kant, al rechazar la hipótesis del «Mal diabólico», elude las consecuencias de su propio descubrimiento, es proporcionada por el propio Kant. En *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*, Kant señala cómo, a propósito de una persona realmente malvada, podemos ver que el Mal corresponde a su carácter eterno: esta persona no cedió ante el mal influenciada por circunstancias negativas, sino que el Mal está en su propia «naturaleza». Al mismo tiempo, por supuesto, es (como todo ser humano) fundamentalmente *responsable* de su carácter. La implicación necesaria de esto es que, en un acto «eterno», atemporal y trascendental, debe haber elegido el Mal como característica básica de su ser. El carácter trascendental y *a priori* de este acto significa que no puede haber sido motivado por circunstancias patológicas, sino que la elección original del Mal fue un acto puramente ético, el acto de elevar el Mal a principio ético.

Hay pipas y pipas

Este Mal diabólico, lo «impensado» de Kant, es irrepresentable en sentido estricto: implica la ruptura de la lógica de la representación, es decir, la inconmensurabilidad radical entre el campo de la representación y la Cosa irrepresentable. La descripción de Flaubert del primer encuentro de *Madame* Bovary y su amante[156] condensa toda la problemática que, según Foucault, determina el episteme poskantiano del siglo XIX: la nueva configuración del eje poder-conocimiento originado por la inconmensurabilidad entre el campo de la representación y la Cosa, así como la elevación de la sexualidad a la dignidad de la Cosa irrepresentable. Después de que los dos amantes entran en el carruaje e indican al conductor que solo pasee por la ciudad, no oímos nada de lo que sucede detrás de las cortinas del carruaje prudentemente cerradas: prestando atención al detalle reminiscente del *nouveau*

roman tardío, Flaubert se limita a descripciones largas del entorno de la ciudad por la que pasea el carruaje sin rumbo: las calles empedradas, los arcos de las iglesias, etc. Solo en una breve oración menciona que, por un instante, una mano desnuda atraviesa la cortina. Esta escena parece estar hecha para ilustrar la tesis de Foucault, del primer volumen de su *Historia de la sexualidad*, según la cual el mismo discurso cuya función «oficial» es ocultar la sexualidad en realidad genera la aparición de su secreto, es decir, que el contenido «reprimido» (para hacer uso de los términos mismos del psicoanálisis contra el cual está dirigida la tesis de Foucault) es un efecto de la represión: cuanto más se restringe la mirada del escritor a detalles arquitectónicos irrelevantes y aburridos, a nosotros, los lectores, más nos atormenta e intriga lo que sucede en el espacio detrás de las cortinas cerradas del carruaje. El fiscal cayó en esta trampa en el juicio contra *Madame Bovary* cuando citó precisamente este pasaje como una instancia de carácter obsceno del libro: fue fácil para el abogado defensor de Flaubert señalar que no hay nada obsceno en las descripciones neutrales de las calles empedradas y las viejas casas. Cualquier obscenidad se limita por completo a la imaginación del lector (en este caso, el fiscal) obsesionado por la cosa real detrás de la cortina. Tal vez no sea un mero accidente que hoy este procedimiento de Flaubert nos resulte eminentemente *cinematográfico*: es como si jugara con lo que la teoría del cine designa como *hors-champ*, la exterioridad del campo de visión que, en su propia ausencia, organiza la economía de lo que se puede ver: si (como se demostró hace mucho tiempo con los análisis clásicos de Eisenstein) Dickens introdujo en el discurso literario los correlativos de lo que posteriormente se convirtió en los procedimientos cinematográficos fundamentales (la tríada de establecer tomas, hacer primeros planos y paneos «americanos», el montaje paralelo, etc.), Flaubert dio un paso más allá hacia una externalidad que elude el intercambio estándar de campo y contracampo, es decir, una externalidad que debe mantenerse excluida si el campo de lo que se puede representar es conservar su coherencia[157].

Sin embargo, el punto crucial es no confundir esta particular inconmensurabilidad entre el campo de la representación y la sexualidad con la censura de la descripción de la sexualidad ya en acción en las épocas precedentes. Sin duda, si *Madame Bovary* se hubiera escrito un siglo antes, los detalles de la actividad sexual tampoco se hubiesen dado; de todos modos, después de que los dos amantes entran en el espacio aislado del carruaje, hubiéramos leído una breve y simple declaración del tipo: «Al fin solos y escondidos detrás de las cortinas del carruaje, los amantes cedieron a la pasión». En ese caso, las extensas descripciones de las calles y las edificaciones hubieran estado completamente fuera de lugar y hubieran sido percibidas como carentes de función, ya que, en este universo prekantiano de las representaciones, no podría surgir ninguna tensión radical entre el contenido representado y la Cosa traumática detrás de la cortina. En este contexto, es tentador proponer una de las definiciones posibles de «realismo»: la creencia ingenua de que, detrás de la cortina

de las representaciones, realmente existe una realidad sustancial y llena (en el caso de *Madame Bovary*, la realidad de la superfluidad sexual). El «posrealismo» comienza con una duda respecto de la existencia de esta realidad «detrás de la cortina», es decir, con el presentimiento de que el gesto mismo de ocultamiento crea lo que pretende ocultar.

Un caso ejemplar de estas gracias «posrealistas», por supuesto, son las pinturas de René Magritte. Hoy en día, cuando uno dice «Magritte», sin duda lo primero que viene a nuestra mente es el notorio dibujo de una pipa con una inscripción debajo de él: «Ceci n'est pas une pipe» [Esto no es una pipa]. Tomando como punto de partida las paradojas implícitas en este cuadro, Michel Foucault escribió un pequeño libro perspicaz con el mismo título[158]. Sin embargo, quizás otro cuadro de Magritte sirva de manera aun más apropiada para establecer la matriz básica que genera los asombrosos efectos de su trabajo: *El telescopio*, de 1963, la pintura que muestra una ventana entreabierta y, a través del cristal, la realidad externa (el cielo azul con algunas nubes blancas dispersas), aunque lo que vemos en la estrecha rendija que da acceso directo a la realidad más allá del panel no es nada, solo una masa negra anodina. En términos lacanianos, el cuadro se traduciría así: el marco del cristal es el marco de fantasía que constituye la realidad, mientras que por la rendija obtenemos una idea de lo Real «imposible», de la Cosa en sí[159].

Este cuadro representa la matriz básica de las paradojas de Magritte al organizar la división «kantiana» entre la realidad (simbolizada, categorizada, constituida trascendentalmente) y el vacío de la Cosa en sí, de lo Real, que se abre en medio de la realidad y le confiere un carácter fantasmático. La primera variación que se puede generar a partir de esta matriz es la presencia de un elemento extraño e incoherente que es «ajeno» a la realidad representada, es decir, que asombrosamente tiene su lugar en ella, a pesar de no «entrar» en ella: en *La batalla del Argonne* (1959), la roca gigante que flota en el aire cerca de una nube como su contraparte pesada, como su doble; en *La tumba de los luchadores* (1960), la flor enorme y poco natural que ocupa toda la habitación. Este elemento extraño «dislocado» es precisamente el objeto de fantasía que llena la oscuridad de lo real que percibimos en la rendija de la ventana entreabierta en *El telescopio*. El efecto de asombro es aun más fuerte cuando el «mismo» objeto se duplica, como en *Los dos misterios*, una variación posterior (de 1966) del famoso *Ceci n'est pas une pipe*. La pipa y la inscripción debajo de ella («Ceci n'est pas une pipe») aparecen dibujados en una pizarra; sin embargo, a la izquierda de la pizarra, hay *otra* pipa gigante y concreta que flota libremente en un espacio no definido. El título de esta pintura también podría haber sido «Una pipa es una pipa», ¿porque qué es sino una ilustración perfecta de la tesis hegeliana de la tautología como la contradicción última: la coincidencia entre la pipa ubicada en una realidad simbólica claramente definida y su doble fantasmático y asombroso flotando cerca extrañamente? La inscripción debajo de la pipa de la pizarra da testimonio de la división entre las dos pipas: la pipa que forma parte de la realidad y la pipa que es

real (es decir, como aparición de fantasía) se distinguen mediante la intervención del orden simbólico. La aparición del orden simbólico es lo que divide la realidad en sí misma y el excedente enigmático de lo real, y cada uno «vuelve irreal» su contraparte.

El punto lacaniano que debemos señalar aquí es, por supuesto, que esa división solo puede ocurrir en una economía del deseo: designa la brecha entre el inaccesible objeto-causa del deseo, la «metonimia de la nada» (la pipa que flota libremente en el aire) y la pipa «empírica» que, aunque podamos fumarla, nunca es «eso». (La versión de los hermanos Marx de este cuadro sería algo así como «Esto parece una pipa y funciona como una pipa, pero esto no debería engañarte; ¡esto *es* una pipa!)»[160]. Sin duda, la presencia concreta de la pipa flotando libremente convierte a la pipa representada en un «mero cuadro», aunque, a la vez, la pipa que flota libremente se opone a la realidad simbólica «domesticada» de la pipa de la pizarra y, en cuanto tal, adquiere una presencia fantasmática, «surreal», tal como el surgimiento de la Laura «real» en la película *Laura* de Otto Preminger. El detective de la policía (Dana Andrews) se queda dormido mirando el retrato de Laura, que supuestamente está muerta, y, al despertar, encuentra al lado del retrato a la Laura «real», vivita y coleando. Esta presencia de la Laura «real» acentúa el hecho de que el retrato es una mera «imitación»; por otro lado, la misma Laura «real» emerge como un excedente fantasmático no simbolizado, una aparición fantasmática. Debajo del retrato, podemos imaginar fácilmente la inscripción: «Esta no es Laura». Un efecto algo homólogo de lo real ocurre al principio de *Érase una vez en América* de Sergio Leone: un teléfono suena sin cesar y, cuando finalmente una mano levanta el tubo, *el teléfono sigue sonando*. El primer sonido pertenece a la «realidad», mientras que el sonido que continúa luego de que se levanta el tubo proviene de un vacío no especificado de lo Real[161].

Pero este quiebre entre la realidad simbolizada y el excedente de lo Real solo representa la matriz más elemental de la manera en que se entrelazan lo Simbólico y lo Real; otra «vuelta de tuerca» dialéctica es introducida por lo que Freud llama «Vorstellungsrepräsentanz», el representante simbólico de una representación originalmente faltante y excluida («reprimida primordialmente»[162]). Esta paradoja de la *Vorstellungsrepräsentanz* está perfectamente representada por el cuadro *Personnage Marchant vers l'horizon* [*Personaje que camina hacia el horizonte*] (1928-1929) de Magritte: el retrato de un anciano común y corriente que lleva un sombrero hongo, visto desde atrás, ubicado cerca de cinco masas amorfas que tienen palabras en cursiva: «nuage», «cheval», «fusil», etc. Aquí las palabras representan el significante que sustituye la representación ausente de las cosas. Foucault tiene bastante razón al remarcar que este cuadro funciona como una especie de jeroglífico invertido: en un jeroglífico, las representaciones pictóricas de las cosas representan las palabras que designan estas cosas, mientras que aquí las palabras en sí ocupan el vacío de las cosas que faltan. Podríamos continuar con las variaciones generadas por

esta matriz elemental (*La clef des champs*, también de Magritte, por ejemplo, donde la noche cae literalmente por la ventana y rompe el panel: una metáfora realizada, es decir, la intrusión de lo Simbólico en lo Real), pero basta con determinar cómo detrás de todas estas paradojas emerge la misma matriz, la misma fisura básica cuya naturaleza es, en última instancia, kantiana: la «realidad» jamás está dada en su totalidad; siempre hay un vacío abierto en medio de ella, que es llenado por diferentes apariciones monstruosas.

El Otro no intersubjetivo

La oscuridad impenetrable que puede verse por la rendija de la ventana entreabierta, entonces, abre el espacio para las asombrosas apariciones de un Otro que precede al Otro de intersubjetividad «normal». Recordemos aquí un detalle de la película *Frenesí* de Hitchcock, que da testimonio de su genio: en una escena que lleva al segundo asesinato, Babs, la futura víctima, una joven que trabaja en un *pub* de Convent Garden, después de una pelea con el dueño deja su lugar de trabajo y sale a una concurrida calle del mercado. El ruido de la calle que por un breve momento nos impacta se ve interrumpido rápidamente (de forma totalmente «no realista») cuando la cámara se acerca a Babs para un primer plano, y el misterioso silencio es entonces interrumpido por una voz extraña que viene de un punto indefinido de proximidad absoluta, como si detrás de ella y al mismo tiempo desde adentro de ella una voz de hombre dijera en voz baja: «¿Necesitas un lugar para quedarte?». Babs sigue caminando y mira hacia atrás; detrás de ella hay un viejo conocido que, aunque ella no lo sabe, es el «asesino de la corbata». Después de unos segundos, la magia se evapora y volvemos a oír el tapiz sonoro de la «realidad» de la calle del mercado llena de vida. Esta voz que aparece al interrumpirse la realidad no es otro que el *objet petit a*, y la figura que aparece detrás de Babs es experimentada por el espectador como complementaria de su voz: le da cuerpo y, a la vez, está extrañamente entrelazada con el cuerpo de Babs, como una protuberancia sombría de su propio cuerpo (no muy diferente del extraño cuerpo doble de la Madonna de Leonardo, que analiza Freud, o bien, en *El vengador del futuro*, el cuerpo del líder del movimiento de resistencia clandestina en Marte, una especie de protuberancia parasitaria en el vientre de otra persona). Es fácil ofrecer una larga lista de efectos similares. Así, en una de las escenas clave de *El silencio de los inocentes*, Clarice y Lecter ocupan las mismas posiciones cuando mantienen una conversación en la cárcel de Lecter:

adelante, el primer plano de Clarice mirando a la cámara y, en el cristal que actúa de pared detrás de ella, el reflejo de la cabeza de Lecter germina desde atrás, fuera de ella, como un doble sombrío, a la vez menos y más real que ella. Sin embargo, el caso supremo de este efecto se encuentra en una de las tomas más misteriosas de *Vértigo* de Hitchcock, cuando Scottie mira detenidamente a Madeleine a través de la rendija de la puerta trasera entreabierta de la florería. Por un breve instante, Madeleine se mira en un espejo cerca de esta puerta, de modo que la pantalla queda dividida verticalmente: la mitad izquierda está ocupada por el espejo en que ella mira su reflejo, mientras que la mitad derecha está cortada por una serie de líneas verticales (las puertas). En la oscura banda vertical (la rendija de la puerta entreabierta) vemos un fragmento de Scottie, su mirada cautivada por la «original» cuyo reflejo vemos en el espejo de la mitad izquierda. Un verdadero atributo «magritteano» se aferra a esta toma única: aunque, en la disposición del espacio diegético, Scottie esté aquí «en la realidad» y lo que veamos de Madeleine sea solo su imagen reflejada, el efecto de la toma es exactamente el inverso: Madeleine se percibe como parte de la realidad y Scottie como una protuberancia fantasmal que (como el legendario enano en *Blancanieves*, de los hermanos Grimm) se esconde detrás del espejo. Esta toma es magritteana en un sentido muy preciso: el reflejo de Scottie, parecido al del enano, se asoma en la misma impenetrable oscuridad que se abre en la rendija de la ventana entreabierta de *El telescopio* (el espejo en *Vértigo*, por supuesto, corresponde al panel de la ventana del cuadro de Magritte). En ambos casos, el espacio enmarcado de la realidad reflejada es atravesado por una grieta negra vertical[163]. En términos kantianos, no hay conocimiento positivo de la Cosa en sí; solo podemos designar su lugar, «hacerle lugar». Esto es lo que Magritte logra en un nivel bastante literal: la rendija de la puerta entreabierta, su impenetrable oscuridad, hace lugar para la Cosa. Y al ubicar en esta rendija una mirada, Hitchcock complementa a Magritte en una manera hegeliana-lacaniana: «Si más allá de la apariencia no hay ninguna cosa en sí, está la mirada»[164].

En su producción de *Tristán e Isolda* en Bayreuth, Jean-Pierre Ponnelle cambió la trama original de Wagner al interpretar todo lo que sucede tras la muerte de Tristán (la llegada de Isolda y el rey Marke, la muerte de Isolda, etc.) como un delirio mortal de Tristán: la aparición final de Isolda se representa de manera que ella, iluminada deslumbrantemente, crece en forma exuberante *detrás* de él, mientras que Tristán nos mira a los espectadores, que podemos percibir su doble sublime, la protuberancia de su goce letal. Así también es como Bergman, en su versión de *La flauta mágica*, suele mostrar a Pamina y Monostatos en una toma: un primer plano de Pamina, que mira intensamente a la cámara, y Monostatos que aparece detrás de ella como su doble sombrío, como si fuera parte de otro nivel de la realidad (iluminado con colores violáceos oscuros explícitamente «poco naturales»), también mirando en dirección a la cámara. Esta disposición, en que el sujeto y su doble sombrío, ex-timado, miran un tercer punto común (materializado en nosotros, los espectadores), representa la

relación del sujeto con una Alteridad que es anterior a la intersubjetividad. El campo de la intersubjetividad donde los sujetos, dentro de su *realidad* compartida, «se miran a los ojos» es sostenido por la metáfora paterna, mientras que la referencia al *tercer punto* ausente que atrae las dos miradas cambia el estatus de uno de los dos compañeros (el que está en el fondo) y lo convierte en una encarnación sublime de lo *real* del goce[165].

Lo que todas estas escenas tienen en común en el nivel del procedimiento puramente cinematográfico es una especie de correlato formal de la inversión de la intersubjetividad cara a cara en la relación del sujeto con su doble sombrío que emerge detrás de él o ella como un tipo de protuberancia sublime: *la condensación del campo y el contracampo en la misma toma*. Lo que tenemos aquí es un tipo paradójico de comunicación: no una comunicación «directa» del sujeto con la criatura que lo acompaña y está *frente a* él, sino una comunicación con la excrecencia *detrás de* él, mediada por una tercera mirada, como si el contracampo estuviera reflejado en el campo en sí. En esta tercera mirada que confiere a la escena su dimensión hipnótica: el sujeto está cautivado por la mirada que ve «lo que hay en él además de él». Y la situación analítica en sí, la relación entre el analista y el analizante, ¿acaso no designa en última instancia una especie de retorno a esta relación preintersubjetiva del sujeto (el analizante) y su otro sombrío, el objeto externalizado en sí? ¿No es este el punto central de la disposición espacial del análisis?: después de las supuestas entrevistas preliminares, el análisis propiamente dicho comienza cuando el analista y el analizante ya no se confrontan cara a cara, sino que el analista se sienta *detrás* del analizante, quien, tendido en el diván, observa el vacío que tiene frente a él. ¿Esta misma disposición no ubica al analista como *objet petit a* del analizante, en lugar de como su compañero dialógico u otro sujeto[166]?

El objeto del juicio indefinido

En este punto, debemos volver a Kant: en su filosofía, esta rendija, este espacio donde tales apariciones monstruosas pueden aparecer, se abre por la distinción entre el juicio negativo y el juicio indefinido. El ejemplo mismo utilizado por Kant para ilustrar esta distinción es revelador: el juicio positivo mediante el cual se asigna un predicado al sujeto (lógico) («El alma es mortal»); el juicio negativo mediante el cual se niega un predicado al sujeto («El alma no es mortal»); el juicio indefinido mediante el cual, en lugar de negar un predicado (es decir, la cópula que lo asigna al

sujeto), se afirma un no predicado («El alma es no mortal»). (En alemán, también, la diferencia es solo una cuestión de puntuación: «Die Seele ist nicht sterbliche», «Die Seele ist nichtsterbliche»; por algún motivo desconocido, Kant no usa el estándar «unsterbliche»[167]). Esta distinción, por más sutil que parezca, tiene un rol crucial en el esfuerzo de Kant por distinguir las diferentes modalidades de oposición y/o negación:

En primer lugar, la *oposición real*: el conflicto entre dos fuerzas positivas, una fuerza y su contrafuerza complementaria, que se anulan entre sí. Esta oposición es real en el sentido preciso de designar la característica que constituye la noción misma de «realidad»: lo que experimentamos como «realidad» está estructurado por el omnipresente antagonismo de una fuerza y su contrafuerza (la atracción y la repulsión, los polos positivo y negativo en el magnetismo, etc.). El opuesto de una fuerza positiva no es la nada, la ausencia, la falta de esta fuerza positiva, sino *otra* fuerza que posee su propia actualidad ontológica positiva: el resultado del conflicto es 0 cuando fuerzas opuestas con la misma potencia se cancelan entre sí, como una soga que se mantiene en un punto muerto cuando dos grupos de niños jalan con la misma potencia en direcciones opuestas. Kant bautizó este «cero» de la oposición real «nihil privativum»: es el resultado de la «privación» mutua de las dos fuerzas opuestas. La característica fundamental que distingue la oposición real es el terreno común presupuesto: la oposición de los polos positivo y negativo se produce solo dentro de un campo magnético. Por esa razón, el hecho de que un objeto no sea positivo magnéticamente no implica automáticamente que sea negativo magnéticamente; tal vez solo esté fuera del dominio del magnetismo.

La oposición real no debe confundirse con la *contradicción lógica*, cuyo resultado es un tipo de «cero» diferente, «nihil negativum»: se produce cuando la noción misma del objeto en consideración se contradice a sí misma y así se cancela a sí misma. Lo que Kant tiene en mente aquí son nociones como «círculo cuadrado», «hierro de madera», etc. No podemos tener una intuición de este tipo de objetos (no podemos imaginar cómo es un «círculo cuadrado»), porque son casos de lo que Kant denomina «Unding»: una «no cosa», un *objeto vacío desprovisto de su noción* y, en cuanto tal, lógicamente imposible porque se contradice a sí mismo.

Pero hay un tercer tipo de negación, irreducible a una oposición real o a una contradicción lógica: la *antinomia*. Kant se alababa a sí mismo por ser el primero en articular su carácter específico. Concretamente, hay objetos que, aunque no se contradicen a sí mismos lógicamente, de todos modos no pueden ser intuidos *a priori*, es decir, imaginados como objetos de nuestra experiencia, como partes de lo que experimentamos como realidad. Sin duda, estos objetos no son imposibles lógicamente, aunque con todo esto, no podemos considerarlos «posibles» en tanto el dominio de lo que cuenta como «posible» esté delineado por el horizonte de nuestra experiencia. No son objetos vacíos desprovistos de sus nociones, sino, por el contrario, *nociones vacías desprovistas de sus objetos (intuidos).* En cuanto tales, no

pueden ser subsumidos bajo la noción de *Unding* porque es fácil imaginarlos sin ninguna contradicción. El problema es precisamente que, si bien es fácil imaginarlos, jamás podemos llenar su noción con contenido positivo e intuido. Por eso, Kant bautizó este objeto como «Gedankending», un objeto de pensamiento (*ens rationis*). Casos ejemplares implican nociones que abundan en la metafísica tradicional y que nos involucran en antinomias trascendentales: el universo en su totalidad, el alma, Dios. Todas estas nociones pueden ser imaginadas o construidas racionalmente, pero jamás se pueden experimentar como parte de la realidad (en nuestra realidad espacio-temporal, nunca tropezamos realmente con «Dios» o el «alma»[168]).

Esta diferencia entre la contradicción y la antinomia, es decir, la condición específica de la antinomia como irreducible a una contradicción, pone en juego la dimensión *trascendental*: el «cero» de la contradicción es lógico (la noción misma del objeto se cancela a sí misma), mientras que el «cero» de la antinomia es trascendental, es decir, debemos enfocarnos aquí en la noción de un objeto que se mantiene para siempre «vacío» porque nunca puede devenir en objeto de nuestra intuición sensible, de nuestra experiencia posible. Y, según Kant, la manera de resolver el «escándalo» de las antinomias trascendentales es precisamente concebirlas como antinomias, no como contradicciones. En el caso de la contradicción lógica, uno de sus polos es necesariamente verdadero: ayer leí o no leí *Ciencia de la lógica* de Hegel; *tertium non datur*, la falsedad de un polo implica automáticamente la verdad de su opuesto. Sin embargo, esta es la misma trampa que debemos evitar a propósito de las antinomias: en cuanto concebimos una antinomia trascendental como contradicción, nos vemos obligados a concluir que uno de sus polos debe ser verdadero. El universo es finito o infinito; la cadena causal lineal determina y engloba todo o hay libertad, es decir, la posibilidad de una actividad autónoma que no puede verse reducida a sus condiciones. Así, lo que escapa de nosotros es una tercera posibilidad: ¿qué sucedería si el problema mismo, la aparentemente exhaustiva alternativa, fuera falsa porque el terreno común de la disputa (el universo como una totalidad de fenómenos, el alma) no existe como objeto de nuestra experiencia posible? En este caso, o bien los dos polos de la antinomia son falsos (el universo como una totalidad es un *Gedankending* puro que, debido a nuestra finitud, jamás puede llenarse con contenido intuido; la solución kantiana de las antinomias matemáticas), o bien ambos polos son verdaderos porque cada uno se refiere a diferentes niveles ontológicos (la causalidad universal está limitada al campo de los fenómenos, mientras que la libertad define nuestra alma nouménica). La solución kantiana de las antinomias matemáticas es, pues, muy audaz: rompe con toda la tradición de la *Weltanschauung*, de la «visión del mundo» (o, más precisamente, la intuición del mundo): el mundo (el universo, el cosmos) es algo que jamás se da en una intuición, es decir, no existe en sentido estricto.

La noción de *Gedankending* se refiere a objetos sobre los que no podemos poseer ningún conocimiento porque trascienden los límites de nuestra experiencia. Sin

embargo, estamos obligados a referirnos a ellos por la finitud irreducible de nuestra experiencia. No podemos *conocerlos*, pero debemos *pensarlos*: «Puesto que la intuición sensible no se refiere a todas las cosas sin distinción, queda lugar para más y para otros objetos»[169]. En otras palabras, todo lo que nuestro pensamiento (finito) puede hacer es trazar un límite, restringir el campo de nuestro conocimiento, sin hacer ninguna afirmación positiva sobre su Más allá. La «Cosa en sí» es dada solo como ausencia pura, como un lugar que, debido a la finitud de nuestra experiencia, debe mantenerse vacío para siempre. Y es aquí donde encontramos la diferencia entre el juicio negativo y el indefinido y limitante: los noúmenos son objetos de juicio indefinido y limitante. Al decir «La Cosa *es* no fenoménica», *no* decimos lo mismo que en «La Cosa *no es* fenoménica». No estamos haciendo ninguna afirmación positiva al respecto; solo trazamos un límite y ubicamos la Cosa en el vacío completamente no especificado que hay más allá de ella[170].

En esta misma línea de pensamiento, Kant presenta en la segunda edición de *Crítica de la razón pura* la distinción entre los significados positivo y negativo del «noúmeno»: en el significado positivo del término, «noúmeno» se refiere a «un objeto de intuición no sensible», mientras que en el sentido negativo, es «una cosa, en la medida en que no es objeto de nuestra intuición sensible»[171]. La forma gramatical no debe inducirnos a error aquí: el sentido positivo es expresado por el juicio negativo y el significado negativo por el juicio indefinido. En otras palabras, cuando se determina la Cosa como «objeto de intuición no sensible», se niega de inmediato el juicio positivo que determina la Cosa como «objeto de intuición sensible»: se acepta la intuición como base o género incuestionable; en este contexto, oponemos sus dos especies, la intuición sensible y la no sensible. El juicio negativo es, pues, no solo limitante, sino que también delinea un dominio más allá de los fenómenos donde ubica a la Cosa (el dominio de la intuición no sensible), mientras que en el caso de la determinación negativa, la Cosa es excluida del dominio de nuestra intuición sensible, sin ser postulada de manera implícita como objeto de intuición no sensible. Al dejar en suspenso la condición positiva de la Cosa, la determinación negativa socava el mismo género común de la afirmación y la negación del predicado.

Aquí yace también la diferencia entre «no es mortal» y «es no mortal»: lo que tenemos en el primer caso es una simple negación, mientras que en el segundo caso *afirmamos un no predicado*. La única definición «legítima» del noúmeno es que «no es un objeto de nuestra intuición sensible», es decir, una definición totalmente negativa que lo excluye del dominio fenoménico. Este juicio es «infinito» porque no implica ninguna conclusión respecto de dónde, en el espacio infinito de lo que queda afuera del dominio fenoménico, se encuentra el noúmeno. Lo que Kant llama «ilusión trascendental» consiste en última instancia en la lectura (errónea) del juicio infinito como juicio negativo: cuando concebimos el noúmeno como «objeto de intuición no sensible», el sujeto del juicio sigue siendo el mismo (el «objeto de una intuición»); lo único que cambia es la condición (no sensible en lugar de sensible) de esta intuición,

por lo que todavía se mantiene una «conmensurabilidad» mínima entre el sujeto y el predicado (en este caso, entre el noúmeno y sus determinaciones fenoménicas).

Un corolario hegeliano de Kant es que la limitación debe concebirse como previa a lo que reside «más allá» de ella, de modo que en última instancia la noción propiamente dicha de Kant de la Cosa en sí permanece demasiado «cosificada». La postura de Hegel al respecto es sutil: lo que afirma al afirmar que lo Suprasensible es «la apariencia en cuanto apariencia» es precisamente que la Cosa en sí es *la limitación de los fenómenos en cuanto tales*. «Los objetos suprasensibles (objetos de intuición suprasensible)» pertenecen al mundo quimérico «patas arriba»; no son más que una presentación o proyección invertida del contenido mismo de la intuición sensible en la forma de otra intuición no sensible; o bien, recordando la irónica crítica de Marx a Proudhon en *The Poverty of Philosophy*: «En lugar del individuo común con su manera ordinaria de hablar y pensar, solo tenemos esta manera pura y simplemente ordinaria, sin el individuo»[172]. (La doble ironía de esto, por supuesto, es que Marx pretendía que estas líneas fueran un rechazo burlón del hegelianismo de Proudhon, es decir, de su esfuerzo por proporcionar una teoría económica con forma de dialéctica especulativa). De eso trata la quimera de «intuición no sensible»: en lugar de los objetos ordinarios de la intuición sensible, obtenemos los mismos objetos ordinarios de la intuición, sin su aspecto sensible.

Esta diferencia sutil entre los juicios negativo e indefinido parece una ocurrencia donde la segunda parte no invierte de inmediato a la primera al negar su predicado sino que la repite con la negación desplazada hacia el sujeto. El juicio «Él es un individuo lleno de características idiotas», por ejemplo, puede negarse a modo de espejo estándar; es decir, se puede sustituir por su opuesto «Él es un individuo sin características idiotas». Sin embargo, su negación también podría ser: «Él está lleno de características idiotas sin ser un individuo». Este desplazamiento de la negación del predicado al sujeto proporciona la matriz lógica de lo que a menudo es el resultado imprevisto de nuestros esfuerzos educativos por liberar al alumno de la limitación de los prejuicios y clichés: el resultado no es una persona capaz de expresarse de manera relajada y sin limitaciones, sino un paquete automatizado de (nuevos) clichés detrás de los que ya no percibimos la presencia de una «persona real». Recordemos el resultado habitual de la capacitación psicológica que pretende ayudar al individuo a superar las limitaciones de su marco mental cotidiano y liberar su «verdadero ser», con todas sus potencialidades creativas auténticas (la meditación trascendental, etc.): una vez que la persona se deshace de los viejos clichés que todavía podían mantener la tensión dialéctica entre estos y la «personalidad» detrás de ellos, lo que ocupa su lugar son nuevos clichés que derogan la «profundidad» misma de la personalidad detrás de ellos. En resumen, el individuo deviene en verdadero monstruo, una especie de «muerto vivo». Samuel Goldwyn, el antiguo magnate de Hollywood, tenía razón: lo que necesitamos efectivamente son clichés nuevos y originales.

La invocación de los «muertos vivos» no es casual: en nuestro lenguaje cotidiano, recurrimos a juicios indefinidos precisamente cuando nos esforzamos por comprender aquellos fenómenos fronterizos que socavan las diferencias establecidas, como aquellas entre estar vivo y estar muerto. En los textos de la cultura popular, las extrañas criaturas que no están ni vivas ni muertas, los «muertos vivos» (los vampiros, etc.), se conocen como «no muertos» y, aunque no estén muertos, claramente no están vivos como nosotros, los simples mortales. Por lo tanto, el juicio «Él es un no muerto» es un juicio indefinido y limitante en el sentido preciso de un gesto puramente negativo para excluir a los vampiros del dominio de los muertos, sin por eso ubicarlos en el dominio de los vivos (como en el caso de la negación simple «Él no está muerto»). El hecho de que los vampiros y otros «muertos vivos» con frecuencia se consideren «cosas» debe ser traducido en su pleno significado kantiano: un vampiro es una Cosa que se ve y actúa como nosotros, pero no es uno de nosotros. En resumen, la diferencia entre el vampiro y la persona viva es la diferencia entre el juicio indefinido y el negativo: una persona muerta pierde los predicados de un ser vivo, aunque siga siendo la misma persona; por el contrario, un no muerto conserva todos los predicados de un ser vivo sin ser uno de ellos. Al igual que en la broma marxista citada más arriba, lo que obtenemos con el vampiro es «la manera pura y simplemente ordinaria de hablar y de pensar, sin el individuo».

Es tentador afirmar que esta lógica del juicio infinito contiene en esencia toda la revolución filosófica de Kant: delinea trascendentalmente la *realidad* constituida del dominio de la Cosa, extraño, prohibido/imposible y *verdadero*, que debía permanecer impensado porque en él el Bien se superpone con el Mal radical. En resumen, Kant sustituye la oposición filosófica tradicional de la apariencia y la esencia con la oposición de la realidad fenoménica y la Cosa nouménica que sigue una lógica radicalmente distinta: lo que parece «esencial» (ley moral en nosotros) es posible y pensable solo en el horizonte de nuestra finitud, de nuestra limitación al dominio de la realidad fenoménica. Si pudiéramos traspasar esta limitación y obtener una visión directa de la Cosa noúmena, perderíamos la capacidad misma que nos permite trascender los límites de la experiencia sensible (la libertad y la dignidad moral).

El ate y su más allá

Para una determinación más de cerca de este extraño dominio abierto por el juicio indefinido, volvamos a Hollywood. *Encubridora* (1950), el western *noir* de Fritz

Lang, comienza donde las historias de Hollywood suelen terminar: con el apasionado beso de una pareja que espera su casamiento. Inmediatamente después, unos brutales bandidos violan y matan a la novia, y el novio desesperado (interpretado por Arthur Kennedy) se compromete con una venganza inexorable. Su única pista sobre la identidad de los bandidos es «chuck-a-luck», un fragmento significante sin sentido. Después de una larga búsqueda, descubre su secreto: «Chuck-a-luck» hace referencia a un lugar misterioso cuyo nombre es peligroso de pronunciar en público, un rancho en un valle escondido más allá de un estrecho paso de montaña, manejado por Marlene Dietrich, una vieja cantante de cantina, exbelleza fatal, que ofrece refugio a ladrones a cambio de un porcentaje de su botín. ¿Qué explica el irresistible encanto de esta película? Sin duda, el hecho de que, bajo el típico argumento western, *Encubridora* representa otra narración mítica, la articulada en su forma pura en una serie de novelas y películas de aventuras cuya acción suele ocurrir en África (*Las minas del rey Salomón*, *Ella*, *Tarzán*): la historia de una expedición al corazón mismo del continente negro donde el hombre blanco jamás ha estado (los navegantes se sienten atraídos a este viaje arriesgado por un fragmento significante incomprensible o ambiguo: un mensaje en una botella, un fragmento de papel quemado o el confuso murmullo de algún loco que insinúan que más allá de una frontera están ocurriendo cosas maravillosas y/u horribles). En el camino, la expedición se enfrenta a diversos peligros; se ve amenazada por aborígenes que a la vez se esfuerzan desesperadamente por hacer que los extranjeros entiendan que no deben traspasar cierta frontera (un río, un paso de montaña, un abismo), porque más allá de ella se encuentra un lugar maldito desde el cual nadie ha regresado aún. Después de una serie de aventuras, la expedición cruza esta frontera y se encuentra en el Otro Lugar, en el espacio de fantasía pura: un poderoso reino negro (*Las minas del rey Salomón*), el reino de una hermosa y misteriosa reina (*Ella*), el dominio en que el hombre vive en completa armonía con la naturaleza y habla con los animales (*Tarzán*). Otro paisaje mítico de este tipo fue, por supuesto, el Tíbet: la teocracia tibetana sirvió de modelo para la imagen más famosa del mundo idílico de la sabiduría y el equilibrio, Shangri-La (en *Horizontes perdidos*), al que solo se puede llegar a través de un estrecho paso de montaña; no se permite a nadie regresar de él, y la única persona que efectivamente escapa paga su éxito con la locura, de modo que nadie le cree cuando habla sobre la pacífica tierra gobernada por sabios monjes[173]. El misterioso «Chuck-a-luck» de *Encubridora* es el mismo lugar prohibido: de ninguna manera es casual que todos los enfrentamientos cruciales de la película ocurran en el estrecho paso de montaña que marca la frontera que separa la realidad cotidiana del valle donde «Ella» reina, en el lugar mismo del *pasaje* entre la realidad y el «otro lugar» de la fantasía[174].

Lo que es crucial aquí es la estricta homología formal entre todas estas historias: en todos los casos, la estructura es la de una banda de Moebius: si progresamos lo suficiente en el lado de la realidad, de pronto nos encontramos en su inverso, en el dominio de la fantasía pura[175]. Pero pensemos en nuestra línea de asociaciones:

¿acaso no nos encontramos con la misma inversión en el desarrollo de un gran número de artistas, desde Shakespeare hasta Mozart, donde el descenso gradual hacia la desesperación, al llegar a su punto más bajo, se convierte repentinamente en una especie de dicha celestial? Después de una serie de tragedias que marcan el punto más bajo de la desesperación (*Hamlet, El rey Lear*, etc.), el tono de las obras de Shakespeare cambia inesperadamente y entramos en el reino de la armonía de cuento de hadas, donde la vida se rige por un Destino benevolente que lleva a todos los conflictos a un final feliz (*La tempestad, Cimbelino*, etc.). Después de *Don Giovanni*, este monumento último a la *imposibilidad* de la relación sexual, al antagonismo de la relación entre sexos, Mozart compuso *La flauta mágica*, un himno a la armoniosa pareja del Hombre y la Mujer (obsérvese la paradoja de cómo la crítica *precede* lo panegírico[176]).

La frontera horrorosa, letal y a la vez fascinante a la cual nos acercamos cuando la inversión en dicha es inminente es lo que Lacan se esfuerza por señalar a propósito de *Antígona* de Sófocles mediante la palabra griega «ate»[177]. Existe una ambigüedad fundamental en este término: *ate* denota a la vez un límite horroroso que jamás puede alcanzarse (es decir que tocarlo implica la muerte) y *el espacio más allá de este*. El punto crucial aquí es la primacía del límite sobre el espacio: no tenemos dos esferas (la de la realidad y la de la fantasía pura) divididas por un límite; solo tenemos la realidad y su límite, el abismo, el vacío en torno al cual está estructurada. Por consiguiente, el espacio de fantasía es estrictamente secundario, «da cuerpo», materializa un límite o, más precisamente, convierte lo *imposible* en *prohibido*. El límite marca una imposibilidad fundamental (no puede traspasarse; si nos acercamos demasiado, morimos), mientras que su Más allá está prohibido (quien entre no podrá regresar, etc.).[178] De esta manera, ya hemos producido la fórmula de la misteriosa inversión del horror en dicha: con ella, el *límite imposible* se convierte en *lugar prohibido*. En otras palabras, la lógica de esta inversión es la de la transmutación de lo Real en Simbólico: lo real imposible se convierte en un objeto de prohibición simbólica. La paradoja (y tal vez la función misma de la prohibición en cuanto tal) consiste, por supuesto, en el hecho de que, en cuanto se lo concibe como prohibido, los cambios de lo imposible real se convierten en algo posible, es decir, en algo que no puede ser alcanzado, no por su imposibilidad inherente, sino simplemente porque el acceso a ello está complicado debido a la barrera externa de una prohibición. En esto radica, después de todo, la lógica de la prohibición más fundamental, la del incesto: el incesto es imposible inherentemente (aun si un hombre «realmente» duerme con su madre, «esto no es *eso*»; el objeto incestuoso es deficiente por definición), y la prohibición simbólica no es más que un intento por resolver este punto muerto con una transmutación de la imposibilidad en prohibición. *Hay Uno* que es el objeto prohibido del incesto (la madre), y su prohibición vuelve accesibles todos los demás objetos[179].

Cruzar la Frontera en las películas de aventuras mencionadas más arriba sigue la

misma lógica: el espacio prohibido más allá del *ate* está nuevamente constituido por la transmutación de la imposibilidad en prohibición. En otro nivel, la misma inversión paradójica caracteriza el «renacimiento nacional» en condiciones de represión colonial: solo la represión colonial («prohibición») genera la resistencia y así hace posible el «renacimiento nacional». La idea «espontánea» de que estamos salvando los restos de una tradición anterior del yugo de la represión colonial corresponde precisamente a lo que Hegel llama «la ilusión de la reflexión (externa)»: lo que pasamos por alto en tanto víctimas de esta ilusión es que la nación, la identidad nacional, *surge* a través de la experiencia de la amenaza a su existencia; antes de esta experiencia, no existía en absoluto. Esto no solo aplica a la lucha anticolonial clásica, sino también a las tensiones étnicas actuales en la ex Unión Soviética: aunque las personas se experimenten como un retorno a la tradición precomunista, fue la misma represión comunista lo que, a través de la prohibición, *abrió un espacio para ellas*, es decir, las postuló como *posibles*.

Por lo tanto, con la inversión del límite (imposible) en el espacio (prohibido), de *Don Giovanni* a *La flauta mágica*, eludimos lo real en cuanto imposible: una vez que entramos en el dominio de la fantasía, el trauma de la imposibilidad inherente es reemplazado por una beatitud irreal/imaginaria/fantástica. *La flauta mágica* de Mozart, su imagen de la pareja amorosa formando un Todo armonioso, ejemplifica a la perfección la tesis lacaniana de que la fantasía es en última instancia siempre la fantasía de una relación sexual satisfactoria: después de que la pareja de Tamino y Pamina se somete con éxito a la prueba de fuego y agua, es decir que cruzan el límite, los dos entran en la dicha simbólica. Y es la referencia al renacimiento nacional anticolonial lo que nos permite ubicar con mayor precisión el carácter onírico de esta beatitud: los agentes de la lucha por la liberación nacional anticolonialista caen necesariamente presa de la ilusión de que, por medio de su lucha, «realizan los antiguos sueños de sus antepasados oprimidos». En esto consiste uno de los mecanismos fundamentales de legitimación ideológica: para legitimar el orden existente al presentarlo como la realización de un sueño, *no de nuestro sueño, sino del sueño de Otro, el sueño del antepasado muerto*, el sueño de generaciones anteriores. Esa fue, por ejemplo, la referencia que determinó la actitud occidental «progresiva» hacia la Unión Soviética en los años veinte y treinta: a pesar de la pobreza y las injusticias, numerosos visitantes occidentales estaban fascinados con esta monótona realidad soviética. ¿Por qué? Porque les parecía una especie de materialización del sueño de millones de trabajadores del pasado y el presente de todo el mundo. Por lo tanto, cualquier duda respecto de la realidad soviética implicaba una culpabilidad instantánea: «Es cierto, en la Unión Soviética cometen numerosos errores, pero cuando uno critica con irónico desdén sus esfuerzos, se está burlando del sueño de millones que sufrieron y arriesgaron la vida por lo que están haciendo ahora, y lo está traicionando»[180]. La situación aquí no es diferente de la de Zhuang Zi, que soñaba con ser una mariposa y que luego de despertar se planteó esta

pregunta: «¿Cómo sabe él que *ahora* no es una mariposa durmiendo que sueña con ser Zhuang Zi?»[181]. De la misma manera, la ideología posrevolucionaria se esfuerza por hacernos comprender que lo que vivimos ahora es un sueño de nuestros antepasados hecho realidad. Por ejemplo, el trabajador de la Unión Soviética era un luchador prerrevolucionario que soñaba con ser un trabajador en el paraíso socialista; si nos quejamos demasiado, podríamos alterar su sueño. Esta desviación a través del Otro muerto es necesaria para que ocurra la legitimación ideológica del presente. En otro nivel, la fantasía de la armoniosa pareja romántica de *La flauta mágica* de Mozart sigue la misma lógica: la deprimente realidad cotidiana atraviesa una especie de transustanciación y adquiere una dimensión sublime en cuanto es concebida como la actualización de un sueño prerrevolucionario de una pareja romántica libre.

¿En qué consiste la lógica de esta inversión? Otra homología formal podría llevarnos hacia más adelante en este camino: ¿acaso no encontramos la misma matriz en el sueño más famoso de Freud, el de la inyección de Irma[182]? Las tres etapas de este sueño, ¿no corresponden a la imaginaria relación dual, su «agravación» en un antagonismo insoportable que anuncia el encuentro con lo Real, y el «apaciguamiento» final con la llegada del orden simbólico? En la primera fase de este sueño, Freud está «jugando con su paciente»[183]; su diálogo con Irma está «totalmente atrapado dentro de las condiciones imaginarias que lo limitan»[184]. Esta relación dual especular culmina con una mirada de su boca abierta:

> Aquí ocurre un terrible descubrimiento, la carne que uno nunca ve, el fundamento de las cosas, el otro lado de la cabeza, del rostro, las glándulas secretorias por excelencia, la carne de la que todo exuda, en el corazón mismo del misterio, la carne en cuanto sufrimiento, carece de forma, en tanto su forma es en sí algo que provoca angustia. El espectro de la angustia, la identificación de la angustia, la revelación final de *eres esto, esto que está tan lejos de ti, esto que es la ausencia última de forma*[185].

De repente, este horror se convierte milagrosamente en «una especie de ataraxia» definida por Lacan precisamente como «la puesta en marcha de la función simbólica»[186], ejemplificada por la producción de la fórmula de la trimetilamina; el sujeto flota libremente en la dicha simbólica en cuanto el soñador (Freud) renuncia a su punto de vista narcisista. Jacques-Alain Miller estaba bastante acertado al subtitular este capítulo del *Seminario II* de Lacan simplemente como «Lo Imaginario, lo Real y lo Simbólico»[187]. Aquí, por supuesto, debemos evitar caer en la trampa de oponer esta dicha simbólica a alguna «realidad dura»: la tesis fundamental del psicoanálisis lacaniano es que lo que llamamos «realidad» constituye en sí el trasfondo de esta «dicha», es decir, de esta exclusión de lo Real traumático. Esto es precisamente lo que Lacan tiene en mente al decir que la fantasía es el apoyo último

de la realidad: «la realidad» se estabiliza cuando un marco de fantasía de una «dicha simbólica» reduce el panorama al abismo de lo Real. Lejos de ser una especie de telaraña onírica que evita que «veamos la realidad como es en efecto», la fantasía constituye lo que llamamos «realidad»: la «realidad» física más común está constituida por la telaraña de la fantasía. En otras palabras, pagamos un precio para acceder a la «realidad»: algo (lo real del trauma) debe ser «reprimido».

Lo que llama la atención aquí es el paralelismo entre el sueño de la inyección de Irma y otro famoso sueño freudiano, el del hijo muerto que aparece ante su padre y le reprocha: «Padre, ¿no ves que me estoy quemando?». En su interpretación del sueño de la inyección de Irma, Lacan llama la atención sobre la observación apropiada de Erik Erikson según la cual, luego de mirar la garganta de Irma, luego del encuentro con lo Real, Freud *debió haber despertado*, tal como le sucedió al padre que soñaba cuando se encontró con la horrible imagen de su hijo que se quemaba. Al confrontarse con lo Real en su horror insoportable, el soñador despierta, es decir, escapa a la «realidad». De este paralelismo entre los dos sueños, surge una conclusión radical: *lo que llamamos «realidad» está constituido precisamente sobre el modelo de la necia «dicha simbólica» que permite a Freud seguir durmiendo después de la horrible imagen de la garganta de Irma*. El padre que sueña y se despierta a la realidad para evitar lo Real traumático del reproche de su hijo que se quema procede del mismo modo que Freud, quien, después de mirar la garganta de Irma, «cambia de registro», es decir, escapa hacia la fantasía que oculta lo Real.

La beatitud simbólica

En este momento, resulta tentador dar un paso más allá de la homología formal: ¿acaso esta inversión del horror en dicha simbólica no procura también la matriz de la «tríada» hegeliana? Un desplazamiento homólogo (el cambio de «punto muerto» a «pasaje») ocurre en el comienzo mismo del sistema hegeliano, específicamente en el paso de Ser a Nada. ¿Qué significa precisamente que la Nada debe ser concebida como «verdad» del Ser? El Ser se postula primero como sujeto (en el sentido gramatical), y nos esforzamos por otorgarle un predicado, por determinarlo de alguna manera. Sin embargo, siempre fracasamos: no podemos decir nada determinado sobre el Ser; no podemos atribuirle ningún predicado y, por lo tanto, la Nada en cuanto verdad del Ser funciona como *positivación, «sustanciación», de este punto muerto*. Esta positivación de una imposibilidad ocurre en cada pasaje hegeliano de una

categoría a otra que funciona como «verdad» de la primera categoría: el desarrollo hegeliano nunca es simplemente un descenso hacia una esencia más profunda y concreta; la lógica del pasaje conceptual es, por definición, la de una positivación reflexiva de una falla, es decir, la de la imposibilidad del pasaje en sí. Consideremos un momento X: todos los intentos por captar su esencia oculta, por determinarla de manera más concreta, terminan en fracaso, y el momento subsiguiente solo positiviza este fracaso; en él, el fracaso en cuanto tal asume una existencia positiva. En resumen, fallamos en determinar la verdad de X, y este fracaso *es* la verdad de X. En esto radica el acento de la interpretación hegeliana de la inexistencia de movimiento en la filosofía de Zenón: Zenón se esfuerza por demostrar la existencia del Ser idéntico a sí mismo e inamovible más allá de la falsa apariencia del Movimiento. Sin embargo, este Ser es en sí vacío, por lo que el pasaje más allá de la apariencia del Movimiento falla; solo podemos describir la autosupresión del Movimiento, es decir, el movimiento conceptual de la autosupresión del movimiento, razón por la cual el movimiento heraclítico es la verdad del Ser eleático.

Como regla general, pasamos por alto cuán de cerca sigue la tríada lacaniana básica (necesidad-demanda-deseo) la lógica interna de la «negación de la negación» de Hegel. En primer lugar, tenemos un punto de partida mítico y cuasinatural de una *necesidad* inmediata: el punto que está siempre ya *presupuesto*, jamás dado, «postulado» y experimentado «en cuanto tal». El sujeto necesita objetos «naturales» y «reales» para satisfacer sus necesidades: si tenemos sed, necesitamos agua, etc. Sin embargo, en cuanto la necesidad se articula en el medio simbólico (y siempre ya *es* articulada en él), empieza a funcionar como *demanda*: una llamada al Otro, originalmente a la Madre en cuanto figura primordial del Otro. En otras palabras, el Otro es experimentado originalmente como aquel que puede satisfacer nuestra necesidad, que puede darnos el objeto de satisfacción, privarnos de él o dificultar nuestro acceso a él. Este papel de intermediario que tiene el Otro subvierte toda la economía de nuestra relación con el objeto: en el nivel literal, la demanda está dirigida al objeto que supuestamente satisface nuestra necesidad; el verdadero objetivo de la demanda, sin embargo, es el amor del Otro, que tiene el poder de adquirir el objeto. Si el Otro satisface nuestra demanda y nos da el objeto, este no solo satisface nuestra necesidad, sino que también da testimonio del amor del Otro hacia nosotros. (Por ejemplo, cuando un bebé llora por leche, el verdadero objetivo de su demanda es que su madre le dé leche para mostrarle su amor. Si la madre cumple con la demanda, pero de manera fría e indiferente, el bebé seguirá insatisfecho; en cambio, si ella omite el nivel literal de la demanda y simplemente lo abraza, es más probable que complazca al niño). De ninguna manera es casual que, para denotar esta inversión, Lacan recurra a la noción hegeliana de *Aufhebung* (supresión): «La demanda suprime (*aufhebt*) la particularidad de todo lo que puede concederse al transmutarla en una prueba de amor»[188]. Con la transformación de una necesidad en demanda, es decir, en un significante dirigido al Otro, el objeto

particular y material de la necesidad es «suprimido»: es anulado en su inmediatez y postulado como algo «mediado», como un medio a través del cual una dimensión trascendente para su realidad inmediata (la del amor) encuentra su expresión. Esta inversión es estrictamente homóloga a la descrita por Marx a propósito de la forma-mercancía: en cuanto el producto de la mano de obra humana asume la forma de una mercancía, su particularidad inmediata (su «valor de uso», las propiedades efectivas y reales por medio de las cuales satisface ciertas necesidades humanas) comienza a funcionar como la forma de la apariencia de su «valor de intercambio», es decir, como una relación intersubjetiva no material. Lo mismo ocurre con el paso de necesidad a demanda, donde el objeto particular de la necesidad comienza a funcionar como la forma de la apariencia del amor del Otro.

Esta inversión es, pues, el primer momento, el momento de la «negación», que necesariamente culmina en un punto muerto, en la relación antagónica irresoluble entre la necesidad y la demanda: cada vez que el sujeto obtiene el objeto que demandó, atraviesa una experiencia de «¡Esto no es *eso*!». A pesar de que el sujeto «haya obtenido lo que pidió», la demanda no está completamente satisfecha porque su verdadero objetivo era el amor del Otro, no el objeto en sí, en su particularidad inmediata. Este círculo vicioso de necesidad y demanda tiene su máxima expresión en la anorexia del lactante (el rechazo «patológico» del alimento): su «mensaje» es precisamente que el verdadero objetivo de la demanda de alimento no es el alimento en sí, sino el amor de la Madre. La única manera de abrirse a él para señalar esta diferencia es *rechazando* el alimento, es decir, el objeto de demanda en su materialidad particular. Este punto muerto en que una demanda por el amor del Otro solo puede ser articulada a través de la demanda de un objeto de necesidad que sin embargo jamás será «eso» se resuelve con la introducción de un *tercer* elemento que se suma a la necesidad y la demanda: el *deseo*. De acuerdo con la definición precisa de Lacan, «el deseo no es el apetito por la satisfacción ni la demanda de amor, sino la diferencia que resulta al restar el primero de la segunda»[189]. El deseo es lo que en la demanda es irreducible a la necesidad: si restamos la necesidad de la demanda, obtenemos el deseo. En una típica formulación de la actitud antihegeliana de sus últimas enseñanzas, Lacan habla de «una inversión que no es simplemente una negación de la negación»[190], es decir, una que sigue siendo un tipo de «negación de la negación», pero no uno «simple» (como si con Hegel ¡la «negación de la negación» alguna vez fuera simple!). Esta «inversión» es una «negación de la negación» en tanto supone un *retorno al objeto* anulado por el pasaje de la necesidad a la demanda: produce un nuevo objeto que reemplaza el objeto perdido-suprimido de la necesidad: el *objet petit a*, el objeto-causa del deseo. Este objeto paradójico «da cuerpo» a la dimensión por la cual la demanda no puede reducirse a necesidad: es como si el excedente de la demanda sobre su objeto (literal), sobre lo que la demanda exige inmediata y literalmente, se reencarnara en un objeto. El *objet a* es una especie de «positivación», de relleno, del vacío que encontramos cada vez que nos

enfrentamos a la experiencia de «¡Esto no es *eso*!». En ella, la insuficiencia misma, la deficiencia, de todos los objetos positivos asume una existencia positiva, es decir, deviene en objeto.

Aquí es crucial el efecto de «apaciguamiento» que resulta al convertir la demanda en deseo: la emergencia del objeto-causa del deseo resuelve el punto muerto antagónico entre la necesidad y la demanda. Esta *resolución del punto muerto antagónico mediante el «apaciguamiento» simbólico* también nos da la matriz elemental según la cual la desacreditada tríada de las funciones de «tesis, antítesis y síntesis»[191]: su punto de partida *imaginario* es la relación complementaria de los polos opuestos; lo sigue un brote de lo *real* de su antagonismo[192]. La ilusión de su compleción mutua se evapora y cada polo pasa enseguida a su opuesto; esta tensión extrema se resuelve finalmente por medio de la *simbolización* cuando la relación de los opuestos se postula como diferencial, es decir, cuando los dos polos se vuelven a unir, pero esta vez en el contexto de su falta común.

La noción de que la «tesis» contiene la «antítesis» en lo profundo de su interior y que, en consecuencia, de alguna manera debemos «extraer» la segunda de su estado «implícito» dentro de la «tesis» es completamente errónea: por el contrario, la «antítesis» es aquello de lo que la «tesis» *carece* para «concretarse», es decir, para actualizar su contenido conceptual. En otras palabras, la «tesis» en sí es *abstracta*: presupone su «mediación» por la «antítesis»; puede alcanzar su coherencia ontológica solo con su oposición a la «antítesis». Pero esto de ninguna manera implica que la «síntesis» denota una compleción mutua, una relación complementaria entre los dos polos opuestos, es decir, la conjunción del tipo «no hay X sin Y» (no hay hombre sin la mujer; no hay amor sin odio; no hay armonía sin caos, etc.). Lo que Hegel llama «unidad de los opuestos» subvierte precisamente la falsa apariencia de esta relación complementaria: la posición de un extremo no es simplemente la negación de su otro. El punto de Hegel es, antes bien, que *el primer extremo, en su abstracción del otro, es este otro en sí.* Un extremo «pasa por encima» hacia el otro en cuanto se opone radicalmente a este. Por ejemplo, la «unidad» del Ser y la Nada no consiste en el hecho de que se presuponen mutuamente, de que no hay Ser sin Nada y viceversa: el Ser se revela como Nada en el momento mismo en que se esfuerza por captarla en su estado puro, como radicalmente opuesto a la Nada. O bien, para hacer referencia a un ejemplo más «concreto» del dominio de la política: la «unidad» de Voluntad universal y particular no consiste en su codependencia, sino en la inversión dialéctica de la Voluntad universal en su opuesto: en la medida en que la Voluntad universal se oponga a la multiplicidad de las Voluntades particulares, se convierte en la mayor Voluntad particular de quienes pretenden encarnarla (porque *excluye* la riqueza de las Voluntades particulares). De esta manera, estamos atrapados en un «intercambio inmediato» entre los extremos, entre los polos opuestos (el amor puro se convierte en la forma suprema del odio; el Bien puro, en el Mal supremo; la anarquía radical coincide con el máximo terror, etc.). Por medio de este pasaje

inmediato de un extremo a su opuesto, superamos el nivel de negatividad *externa*: cada uno de los extremos no solo es la negación del otro, sino *una negación que se refiere a sí misma*, su propia negación. El punto muerto de este «intercambio inmediato» entre tesis y antítesis se resuelve con el advenimiento de la *síntesis*.

Lo que define el orden imaginario es la aparición de una relación complementaria entre la tesis y la antítesis, la ilusión de que forman un Todo armonioso, que llena la carencia del otro: la antítesis y viceversa (la idea de que el Hombre y la Mujer forman un Todo armonioso, por ejemplo) proporcionan lo que a la tesis le falta. Esta falsa aparición de una compleción mutua se rompe con el pasaje inmediato de un extremo a su opuesto: ¿cómo puede un extremo llenar las carencias de su otro cuando él mismo es, en la oposición misma a su otro, este otro? Solo la síntesis transmite «apaciguamiento»: en ella, la oposición imaginaria se *simboliza*, es decir, se transforma en una díada simbólica. El flujo de intercambio inmediato entre los dos extremos se interrumpe y estos vuelven a «postularse» como distintos, pero esta vez como «suprimidos», «internalizados»; en otras palabras, como elementos de una red significante: si un extremo no cede a su otro lo que le falta, ¿qué puede darle a cambio sino *la falta misma*? Lo que «mantiene unidos» los dos extremos no es, pues, el relleno mutuo de sus respectivas carencias, sino *la falta misma que tienen en común*: los opuestos de una díada significante «son uno» en el contexto de cierta carencia común que se otorgan entre sí. En esto consiste también la definición de un intercambio simbólico: en él, el lugar del «objeto de intercambio» está ocupado por la falta en sí, es decir que cualquier objeto «positivo» que circula entre los términos no es más que la encarnación de una falta.

Por lo tanto, lo que es «internalizado» con el advenimiento de la simbolización es, en última instancia, la carencia en sí. Esta es la razón por la cual la «síntesis» no afirma la identidad de los extremos, sus puntos en común, el espacio de su oposición, sino por el contrario *su diferencia en cuanto tal*: lo que «vincula» los elementos de una red significante es su diferencia misma. Dentro de un orden diferencial, la identidad de cada uno de los elementos consiste en el conjunto de características diferenciales que se distinguen de todos los demás elementos. De este modo, la «síntesis» proporciona la diferencia con la «compulsión por identificar»: la contradicción se resuelve cuando reconocemos la «primacía de la diferencia», es decir, cuando concebimos la identidad como un efecto de los tejidos de las diferencias. En otras palabras, el pasaje inmediato de un extremo a su opuesto, esta forma máxima y pura de contradicción, es precisamente un indicador de nuestra sumisión a la «compulsión por identificar»: «la contradicción es lo no-idéntico bajo el aspecto de la identidad; la primacía del principio de contradicción en la dialéctica mide lo heterogéneo por el pensamiento de la unidad»[193]. En este sentido preciso, la síntesis «suprime» la contradicción: no mediante el establecimiento de una nueva unidad que abarca los dos polos de una contradicción, sino al retirar el marco mismo de la identidad y afirmar la diferencia como constitutiva de la identidad. La idea de

que el momento de conclusión de un proceso dialéctico (la «síntesis») consiste en el advenimiento de una Identidad que abarca la diferencia y la reduce a su paso, es, pues, totalmente engañosa: *solo con la «síntesis» se reconoce la diferencia en cuanto tal*.

Por lo tanto, el «núcleo racional» de la tríada hegeliana consiste en la simbolización de las oposiciones imaginarias: el «agravamiento» de la oposición imaginaria en la relación antagónica en la cual los dos polos pasan inmediatamente al otro; la resolución de esta tensión a través de la internalización de la falta. El pasaje de la «antítesis» a la «síntesis» es el pasaje de la negatividad externa (del poder que se esfuerza por negar el objeto desde el exterior de manera inmediata, es decir, por destruir su realidad física) a la negatividad «absoluta» (autorreferencial) que «postula» el objeto de nuevo pero simbolizado, es decir, en el contexto de una pérdida, de una negatividad incorporada e internalizada. Esta inversión de la negatividad «externa» a negatividad «absoluta» implica que el objeto ya no necesita ser negado, destruido o anulado, puesto que su presencia «positiva» ya funciona como la forma en que la negatividad asume la existencia: el objeto «simbolizado» es un objeto cuya sola presencia «da cuerpo» a una ausencia; es la «ausencia encarnada».

4. La «lógica de la esencia» hegeliana como teoría de la ideología El principio del fundamento insuficiente

«El amor nos permite ver las imperfecciones como algo tolerable, si no adorable. *Pero es una cuestión de elección*. Podemos enfurecernos por los caprichos, o defenderlos. Una amiga que se casó con un reconocido abogado recuerda: En la primera cita, me enteré de que él podía manejar extensas horas de trabajo y las demandas de clientes exigentes. En la segunda, me enteré de que lo que no podía manejar era una bicicleta. Fue *entonces* cuando decidí darle una oportunidad».

La enseñanza que nos dejan las llamadas «debilidades entrañables» mencionadas en esta cita de *Reader's Digest* es que una elección es un acto que *fundamenta sus propias razones en forma retroactiva*. Entre la cadena causal de razones proporcionada por el conocimiento (S2 en los matemas lacanianos) y el acto de elegir, la decisión que, con su carácter incondicional, concluye la cadena (S1), siempre existe una brecha, un salto que no puede ser explicado por la cadena anterior[194]. Recordemos lo que quizás sea el momento más sublime de los melodramas: para tratar de convencer al héroe de que abandone a su compañera sexual, un conspirador o amigo bien intencionado enumera los puntos débiles de esta; sin embargo, sin saberlo, proporciona así las razones para mantener su lealtad, es decir, sus mismos argumentos en contra funcionan como argumentos a favor («*por esa misma razón* ella me necesita más que nunca»[195]). Esta brecha entre las razones y su efecto es el fundamento mismo de lo que llamamos «transferencia», la relación transferencial, encarnada por el amor. Incluso nuestro sentido de decencia común considera repulsivo enumerar las razones por las que amamos a alguien. En cuanto puedo decir «Amo a esta persona por las siguientes razones…», queda claro, más allá de toda duda, que esto no es amor propiamente dicho[196]. En el caso del amor verdadero, a propósito de un rasgo que es en sí negativo, es decir, que se ofrece como razón contra el amor, decimos «¡Por esta misma razón amo a esta persona aun más!». *Le trait unaire*, el rasgo unario que genera el amor, siempre es un indicador de una imperfección.

Este círculo dentro del cual somos determinados por las razones, pero solo por aquellas que reconocemos en forma retroactiva en cuanto tales, es lo que Hegel tiene en mente cuando habla sobre el «planteo de los presupuestos». La misma lógica retroactiva opera en la filosofía de Kant, a modo de lo que, en la literatura anglosajona sobre Kant, suele llamarse la «tesis de la incorporación»[197]: siempre hay un elemento de «espontaneidad» autónoma en el sujeto, que lo hace irreducible a un eslabón en la cadena causal. Es cierto, uno puede concebir al sujeto como sometido a la cadena de causas que determinan su conducta de acuerdo con sus intereses «patológicos»; en eso consiste la prueba del utilitarismo (dado que la conducta del sujeto está completamente determinada por la búsqueda de placer

máximo y dolor mínimo, sería posible gobernarlo, predecir sus pasos, mediante el control de las condiciones externas que influyen sobre sus decisiones). Lo que elude el utilitarismo es precisamente el elemento de la «espontaneidad» en el sentido del idealismo alemán, todo lo contrario del significado cotidiano de «espontaneidad» (entregarse a la inmediatez de los impulsos emocionales, etc.). De acuerdo con el idealismo alemán, cuando actuamos «espontáneamente» en el sentido cotidiano de la palabra, no somos libres sino prisioneros de nuestra naturaleza inmediata, determinada por el eslabón causal que nos encadena al mundo externo. Por el contrario, la espontaneidad verdadera se caracteriza por el momento de reflexividad: en definitiva, las razones solo cuentan en tanto las «incorpore», las «acepte como propias»; en otras palabras, la determinación del sujeto por el otro siempre es la autodeterminación del sujeto. Una decisión es, pues, tanto dependiente como independiente de sus condiciones: plantea «independientemente» su propia dependencia. En este sentido preciso, en el idealismo alemán el sujeto siempre es el sujeto de la conciencia de sí: cualquier referencia inmediata a mi naturaleza («¿Qué puedo decir? Soy así») es falsa; mi relación con los impulsos en mí siempre es mediada, es decir, mis impulsos me determinan solo en la medida en que los reconozco, razón por la cual soy por completo responsable de ellos[198].

Otra forma de ejemplificar esta lógica del «planteo de los presupuestos» es la narrativización ideológica espontánea de nuestra experiencia y actividad: hagamos lo que hagamos, siempre la situamos en un contexto simbólico mayor encargado de dar sentido a nuestros actos. Un serbio luchando contra albaneses musulmanes y bosnios en la actual ex Yugoslavia concibe su lucha como el último acto en la centenaria defensa de la Europa cristiana contra la penetración turca. Los bolcheviques concebían la Revolución de octubre como la continuación y conclusión exitosa de todos los levantamientos populares radicales anteriores, desde Espartaco en la antigua Roma hasta los jacobinos en la Revolución Francesa (esta narrativización es asumida tácitamente incluso por algunos críticos del bolchevismo que, por ejemplo, hablan del «Termidor estalinista»); los jemeres rojos en Camboya o los miembros de Sendero Luminoso en Perú conciben su movimiento como un retorno a la vieja gloria de un antiguo imperio (el imperio inca en Perú, el viejo reino jemer en Camboya); etc. El punto hegeliano que debemos señalar es que tales narrativas son siempre reconstrucciones retroactivas de las que somos, de alguna manera, responsables; nunca son simples hechos dados: nunca podemos referirnos a ellos como una condición encontrada, un contexto o un presupuesto de nuestra actividad. Justamente como presupuestos, estas narrativas están siempre ya «postuladas» para nosotros. La tradición es tradición en la medida en que la constituimos en cuanto tal.

Lo que debemos tener en cuenta aquí es la *contingencia* última de este acto del «planteo de los presupuestos». En la ex Yugoslavia, la censura comunista no era ni demasiado dura ni demasiado permisiva. Por ejemplo, las películas con contenido religioso directo estaban permitidas, pero no si el tema era cristiano: vimos *Los diez*

mandamientos de Mille, pero hubo problemas con *Ben Hur* de Wyler. El censor resolvió su dilema (cómo borrar las referencias cristianas de este «cuento de Cristo» y aun así mantener coherente la narrativa de la historia) de manera muy imaginativa: cortó de los primeros dos tercios las escasas y dispersas referencias indirectas a Cristo, mientras que simplemente cortó todo el tercio que quedaba donde Cristo desempeña el papel central. Así, la película termina inmediatamente después de la famosa escena de la carrera de caballos en que Ben Hur derrota a Massala, su malvado archienemigo romano: Massala, cubierto de sangre, mortalmente herido, arruina el triunfo de Ben Hur al dejarle saber que su hermana y madre, supuestamente muertas, aún viven, aunque encerradas en una colonia de leprosos, paralizadas e imposibles de reconocer. Ben Hur vuelve a la pista de carrera, ahora en silencio y vacía, y confronta la futilidad de su triunfo: el final de la película. El logro del censor es aquí verdaderamente impresionante: aunque claramente no tenía noción alguna de la trágica visión existencialista, creó a partir de una pieza bastante insípida de propaganda cristiana un drama existencial sobre la nulidad última de nuestros logros, sobre cómo en nuestro momento de mayor triunfo estamos completamente solos. ¿Y cómo lo hizo? No agregó nada: produjo un efecto de «profundidad», de profunda visión existencial, simplemente al *mutilar* la obra, al privarla de sus partes cruciales. Esta es la forma en que se obtiene significado a partir de sinsentidos.

Estas paradojas nos permiten especificar la naturaleza de la «conciencia de sí» en el idealismo alemán. En sus comentarios críticos sobre Hegel, Lacan, como regla, equipara la conciencia de sí con la autotransparencia, y así la desestima como el caso más obvio de una ilusión filosófica empeñada en negar el descentramiento constitutivo del sujeto. Sin embargo, la «conciencia de sí» en el idealismo alemán no tiene nada que ver con ningún tipo de identidad propia transparente del sujeto; antes bien, es otro nombre para lo que el propio Lacan tienen en mente al señalar cómo cada deseo es, por definición, el «deseo de un deseo»: el sujeto nunca se limita a encontrar en sí mismo una multiplicidad de deseos, sino que siempre mantiene con ellos una relación reflejada; es decir, mediante el deseo real, el sujeto responde implícitamente la pregunta «¿Cuál de nuestros deseos deseamos (hemos elegido)?»[199]. Como ya vimos a propósito de Kant, la conciencia de sí se funda positivamente a partir de la no transparencia del sujeto a sí mismo: la apercepción trascendental kantiana (es decir, la conciencia de sí del yo puro) solo es posible en la medida en que yo sea inalcanzable para mí en mi dimensión nouménica, en cuanto «Cosa que piensa»[200].

Hay, por supuesto, un punto en que este circular «planteo de los presupuestos» se estanca; la clave de este punto muerto está en la lógica lacaniana del no-todo (*pas-tout*[201]). Aunque «nada se presupone sin antes haber sido postulado» (es decir, aunque por cada presupuesto particular se pueda demostrar que este es «postulado», no «natural» sino *naturalizado*), sería un error sacar la conclusión universal aparentemente obvia de que «*todo* lo presupuesto es postulado». La X presupuesta

que «no es nada en particular», totalmente insustancial aunque de todos modos resistente al «planteo» retroactivo, es lo que Lacan llama lo *Real*, lo inalcanzable, el escurridizo *Je ne sais quoi*. En *El género en disputa*, Judith Butler demuestra cómo la diferencia entre el sexo y el género, la diferencia entre un hecho biológico y una construcción simbólico-cultural que hace una década fue ampliamente utilizada por las feministas para demostrar que «anatomía no es destino» (esto es, que la «mujer» como producto cultural no está determinada por su condición biológica), nunca será inequívocamente fijada, presupuesta como un hecho positivo, sino que está siempre ya «postulada»: la forma en que trazamos la línea que separa la «cultura» de la «naturaleza» siempre está determinada por un contexto cultural específico. Sin embargo, esta sobredeterminación cultural de la línea divisoria entre el género y el sexo no debe empujarnos a aceptar la noción foucaultiana del sexo como efecto de la «sexualidad» (la textura heterogénea de prácticas discursivas); lo que así se pierde es precisamente el estancamiento de lo Real[202]. Aquí vemos la delgada pero crucial línea que separa a Lacan de la «deconstrucción»: simplemente porque la oposición entre la naturaleza y la cultura está siempre ya culturalmente sobredeterminada, esto es, que ningún elemento particular puede ser aislado como «naturaleza pura», no significa que «todo es cultura». La «naturaleza» en cuanto Real sigue siendo la insondable X que se resiste al «aburguesamiento» cultural. O bien, para decirlo de otra manera: lo Real lacaniano es la brecha que separa lo Particular de lo Universal, el espacio que nos impide completar el gesto de universalización, dado que bloquea nuestro salto de la premisa de que todo elemento particular es P a la conclusión de que todos los elementos son P.

En consecuencia, no hay ninguna lógica de la Prohibición implicada en el concepto de lo Real en cuanto lo imposible-no simbolizable. En Lacan, lo Real no es secretamente consagrado, concebido como el dominio de lo inviolable. Cuando Lacan define la «roca de la castración» como real, esto de ninguna manera implica que la castración se excluya del campo discursivo como un tipo de sacrificio intocable. Cada demarcación entre lo Simbólico y lo Real, cada exclusión de lo Real en cuanto prohibido-inviolable, es un acto simbólico por excelencia. Esta inversión de la imposibilidad en prohibición-exclusión *oculta el inherente estancamiento de lo Real*. En otras palabras, la estrategia de Lacan es evitar cualquier tabú acerca de lo Real: podemos «tocar lo real» únicamente si nos aplicamos nosotros mismos en su simbolización, hasta el fracaso mismo de este esfuerzo. En *Crítica de la razón pura* de Kant, las únicas pruebas de que existen Cosas más allá de los fenómenos son paralogismos, incoherencias en que la razón queda enredada en cuanto amplía la aplicación de categorías más allá de los límites de la experiencia. De la misma manera exactamente, en Lacan «le réel» (lo real de la *jouissance*) «ne saurait s’inscrire que d’une impasse de la formalisation» (solo puede discernirse mediante los puntos muertos de su formalización[203]). En resumen, *la condición de lo Real es totalmente no sustancial*: es un producto de intentos fallidos por integrarlo en lo

Simbólico.

El punto muerto de «presuponer» (es decir, de enumerar los presupuestos —la cadena de causas/condiciones externas— de una entidad postulada) es el inverso de estos «problemas con el no-todo». Una entidad puede reducirse fácilmente a la totalidad de sus presuposiciones. Sin embargo, lo que falta en la serie de presuposiciones es simplemente el acto performativo de la conversión formal que postula en forma retroactiva estas presuposiciones y así las convierte en lo que son, en los presupuestos de… (tal como el acto mencionado más arriba que «postula» sus razones en forma retroactiva). Esta «meticulosidad» es el gesto tautológico del Significante Amo que constituye la entidad en cuestión como lo Uno. Aquí vemos la asimetría entre el planteo y el presupuesto: *el planteo de los presupuestos se topa con su límite en el no-todo «femenino» y lo Real lo elude, mientras que la enumeración de los presupuestos del contenido postulado se hace en una serie cerrada por medio de lo performativo «masculino»*.

Hegel intenta resolver este punto muerto del planteo de los presupuestos («reflexión del planteo») y de los presupuestos de cada actividad de planteo («reflexión externa») a través de la reflexión determinante. Esta lógica de las tres modalidades de reflexión (del planteo, externa y determinante)[204] representa la matriz de toda la lógica de la esencia, esto es, de las siguientes tríadas: identidad, diferencia, contradicción; esencia/forma, forma/materia, contenido/forma; fundamento formal, real y completo; etc[205].. El objetivo del subsiguiente análisis breve de la lógica hegeliana de la esencia es, pues, doble: articular las formas sucesivas cada vez más concretas de la «reflexión determinante» (la contraparte hegeliana de lo que Kant llama «síntesis trascendental») y, a la vez, discernir en ellas el mismo patrón de una operación ideológica elemental.

La identidad, la diferencia y la contradicción

Al tratar el tema «Hegel y la identidad», nunca debemos olvidarnos de que la identidad surge solo en la lógica de la esencia, como una «determinación de reflexión»: lo que Hegel llama «identidad» no es una simple igualdad consigo misma de cualquier determinación nocional (rojo es rojo, invierno es invierno, etc.), sino la identidad de una esencia que «se mantiene igual» más allá del flujo siempre cambiante de apariencias. ¿Cómo podemos determinar esta identidad? Si intentamos aprovechar la cosa tal como es «en sí», independientemente de su relación con otras

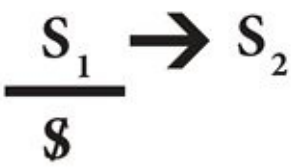
cosas, perdemos su identidad específica, no podemos decir nada al respecto, la cosa coincide con todas las demás cosas. En pocas palabras, *la identidad depende de lo que hace una diferencia*. Pasamos de la identidad a la diferencia en cuanto entendemos que la «identidad» de una entidad consiste en el grupo de sus características diferenciales. La identidad social de una persona X, por ejemplo, está compuesta de un grupo de sus mandatos sociales que son, por definición, diferenciales: una persona es «padre» solo en relación con la «madre» y el «hijo» o «hija»; en otra relación, es en sí «hijo», etc. Este es el pasaje crucial de la *Ciencia de la lógica* de Hegel, donde da cuenta del pasaje de la diferencia a la contradicción a propósito de la determinación simbólica «padre»:

> El padre es el otro del hijo, y el hijo es el otro del padre, y cada uno existe solo como este otro del otro; y al mismo tiempo una determinación existe solo en relación con la otra. […] El padre es algo también por sí, aun fuera de su relación con el hijo; pero así no es padre, sino un hombre en general. […] Los opuestos contienen la contradicción solo porque ellos bajo el mismo respecto se relacionan uno con otro de modo negativo, o sea se eliminan (superan) recíprocamente y son indiferentes uno frente al otro[206].

El lector poco atento se pierde fácilmente el acento clave de este pasaje, la característica que desmiente la noción estándar de la «contradicción hegeliana»: la «contradicción» *no* ocurre entre el «padre» y el «hijo» (aquí tenemos un caso de oposición simple entre dos términos codependientes); *tampoco* quiere decir que en una relación (respecto de mi hijo) soy «padre» y en otra (respecto de mi propio padre) soy «hijo», esto es, soy a la vez padre e hijo. Si esta fuera la «contradicción» hegeliana, Hegel sería efectivamente culpable de una confusión lógica, ya que es evidente que no soy ambos del mismo modo. La última frase en el pasaje citado de *Ciencia de la* lógica de Hegel ubica a la contradicción claramente *dentro del «padre» en sí*: la «contradicción» designa la relación antagónica entre lo que soy «para los otros» (mi determinación simbólica) y lo que soy «en mí», abstraído de mis relaciones con los otros. Es la contradicción entre el vacío del puro «ser para sí» del sujeto y la característica significante que lo representa para los otros, en términos lacanianos: entre S/ y S1. Más precisamente, «contradicción» significa que es mi propia «alienación» en el mandato simbólico, en S1, lo que quita a S/ (el vacío que escapa del mandato) en forma retroactiva de mi realidad brutal: no solo soy «padre», no solo esta determinación particular, aunque más allá de estos mandatos simbólicos no soy más que el vacío que les escapa (y, en cuanto tal, su producto retroactivo propio[207]). Es la representación simbólica misma en la red diferencial que evacúa mi contenido «patológico», esto es, que convierte al S, la plenitud sustancial del sujeto «patológico», en la S/ tachada, el vacío de la pura autorreferencia.

Lo que soy «para los otros» se condensa en el significante que me representa para

otros significantes (para el «hijo» soy el «padre», etc.). Fuera de mis relaciones con los demás, no soy nada, solo soy un conjunto de estas relaciones («la esencia humana es la totalidad de las relaciones sociales», en palabras de Marx), pero esta «nada» misma es la nada de la autorreferencia pura: soy solo lo que soy para los otros, aunque a la vez soy el que se autodetermina a sí mismo, esto es, quien determina qué red de relaciones con los otros me determinarán. En otras palabras, me determina la red de relaciones (simbólicas) precisamente y en la medida en que yo, en cuanto vacío de autorreferencia, me autodetermine de esta manera. Nos encontramos aquí una vez más con la espontaneidad en cuanto autodeterminación: en mi propia relación con el otro, me relaciono conmigo, ya que determino la forma concreta de mi relación con el otro. O bien, para decirlo en términos del esquema del discurso de Lacan[208]:



Por lo tanto, debemos tener cuidado de no perdernos la lógica de este paso de la oposición a la contradicción: no tiene nada que ver con la coincidencia o la codependencia de los opuestos, con un polo que pasa a su opuesto, etc. Tomemos el caso de un hombre y una mujer: podemos cambiar continuamente el motivo de su codependencia (cada uno es solo como el otro del otro; su ser está mediado por el ser de su opuesto, etc.), pero siempre que sigamos estableciendo esta oposición en el contexto de una universalidad neutral (el género humano con sus dos especies, el hombre y la mujer), estamos lejos de la «contradicción». En términos «machistas», llegamos a la contradicción únicamente cuando el «hombre» aparece como la encarnación inmediata de la dimensión universal-humana y la mujer, como «hombre truncado». De esta manera, la relación de los dos polos deja de ser asimétrica, porque el hombre representa el género en sí, mientras que la mujer sustituye la diferencia específica en cuanto tal. (O bien, para decirlo en el lenguaje de los lingüistas estructurales: entramos en una «contradicción» propiamente dicha cuando uno de los términos de la oposición empieza a funcionar como «marcado» y el otro como «no marcado»).

En consecuencia, pasamos de la oposición a la contradicción a través de la lógica de lo que Hegel llama una «determinación oposicional»: cuando el fundamento universal y común de los dos opuestos «se encuentra a sí mismo» en su determinación oposicional, esto es, en uno de los términos de la oposición. Recordemos *El capital* de Marx, donde el caso supremo de «determinación oposicional» es el capital en sí: la multiplicidad de capitales (invertidos en empresas particulares, es decir, en unidades productivas) contiene necesariamente «capital

financiero», la encarnación inmediata del capital en general en oposición a los capitales particulares. La «contradicción» designa, por lo tanto, la relación entre el capital en general y la especie de capital, que encarna el capital en general (el capital financiero). Un ejemplo aun más directo se presenta en la introducción a los *Grundrisse*: la producción como principio de estructuración de toda la producción, distribución, intercambio y consumo «se encuentra a sí misma» en su determinación oposicional; la «contradicción» está aquí entre la producción como totalidad que abarca los cuatro momentos y la producción como uno de esos cuatro momentos[209].

En este sentido preciso, la contradicción también es la contradicción entre la posición de la enunciación y el contenido enunciado: ocurre cuando el enunciador mismo, mediante la fuerza ilocucionaria de su discurso, logra lo que, en el nivel de la locución, es el objeto de su enunciación. Un caso de manual del dominio político: cuando un agente político critica a los partidos rivales por considerar solo los limitados intereses de su partido, de esa manera ofrece a su propio partido como una fuerza neutral que opera para beneficiar a toda la nación. En consecuencia, hace justamente eso de lo que acusa al otro, es decir, promueve de la manera más convincente posible los intereses de su propio partido: la línea divisoria que estructura su discurso atraviesa su partido y todos los demás. Nuevamente, lo que está en funcionamiento aquí es la lógica de la «determinación oposicional»: la supuesta universalidad más allá de los pequeños intereses partidarios se encuentra a sí en un determinado partido: *eso* es una «contradicción».

Al final de los créditos de *El gran dictador*, Chaplin corrige el típico descargo de responsabilidad respecto de la relación entre la realidad diegética y la realidad «verdadera» («cualquier parecido con la realidad es pura coincidencia») para que diga: «Cualquier parecido entre el dictador Hynkel y el barbero judío es pura coincidencia». *El gran dictador* es en última instancia una película sobre esta *identidad* incidental: Hynkel-Hitler, esta Voz penetrante, es la «determinación oposicional», el doble sombrío, del barbero judío pobre. Basta con recordar la escena en el gueto en que unos altoparlantes transmiten el agresivo discurso antisemita de Hynkel y el barbero corre por la calle como escapando de diversos ecos de su propia voz, como huyendo de su propia sombra. En eso radica una idea más profunda de lo que parece a primera vista: el barbero judío de *El gran dictador* no se muestra principalmente como un judío, sino, antes bien, como la personificación de «un pequeño hombre que quiere vivir su vida cotidiana en paz y modestamente, lejos de cualquier tormenta política», y (tal como han demostrado diversos análisis) el nazismo es precisamente el inverso enfurecido de este «pequeño hombre», que estalla de furia cuando su mundo habitual se descarrila. En el universo ideológico de la película, se articula la misma ecuación paradójica en otra identidad implícita de los opuestos: Austria = Alemania. Es decir, en la película, ¿qué país tiene el papel de la víctima y a la vez es la contraparte idílica de «Tomania» (Alemania)? «Osterlich» (Austria), el pequeño país vinícola de gente inocente y feliz que vive como una gran

familia; en resumen, la tierra del «fascismo con rostro humano»[210]. El hecho de que la misma música (el preludio a *Lohengrin*, de Wagner) acompañe tanto el último discurso del barbero como el famoso juego de Hynkel con el globo adquiere así una inesperada dimensión ominosa: al final, las palabras del barbero sobre la necesidad de amor y paz corresponden a la perfección con lo que el propio Hitler-Hynkel diría con su sentimental tono de pequeño burgués.

La forma/esencia, la forma/materia y la forma/contenido

Cuando empezamos a perder el fundamento en una discusión, nuestro último recurso suele ser insistir en que «a pesar de lo que se dijo, las cosas son esencialmente lo que creemos que son». Esto es precisamente lo que Hegel tiene en mente al hablar de la esencia en su inmediatez: «esencia» designa aquí la introspección inmediata, la «esencia de las cosas», que se mantiene independientemente de la forma externa. Los casos de esta actitud, mejor ejemplificados por la estupidez del proverbio «aunque la mona se vista de seda, mona queda» abundan en el ámbito político. Basta con recordar el típico trato de derecha de los excomunistas en el Este: sin importar lo que realmente hacen, su «forma» democrática de ninguna manera debería engañarnos, ya que no es más que forma; «en esencia» siguen siendo los mismos viejos totalitarios, etc[211]. Un ejemplo reciente de esta lógica de la «esencia interior», que mantiene sus características a pesar de los cambios en la forma externa, fue el juicio de desconfianza a Gorbachov en 1985: nada cambiará, Gorbachov es aún más peligroso que los típicos comunistas firmes, porque da al sistema totalitario un seductor frente «democrático» y «abierto»; su objetivo principal es fortalecer el sistema, no cambiarlo radicalmente. Un comentario hegeliano que debemos agregar aquí es que esta afirmación probablemente sea verdadera: es muy probable que Gorbachov «realmente» solo haya querido mejorar el sistema existente. Sin embargo, al margen de sus intenciones, sus actos pusieron en marcha un proceso que transformó el sistema íntegramente: la «verdad» residía en lo que tanto los críticos desconfiados de Gorbachov como el propio Gorbachov consideraban una mera forma externa.

La «esencia», así concebida, sigue siendo una determinación vacía cuya adecuación puede ponerse a prueba solo mediante la verificación del grado en que está expresada, manifestada, en la forma externa. De esta manera obtenemos el par

forma/materia en que la relación se invierte: la forma deja de ser una expresión-efecto pasiva detrás de la cual debemos buscar una «esencia verdadera» oculta y se convierte en cambio en la agencia que individualiza la materia de otra forma pasiva e informe, y le confiere una determinación particular. En otras palabras, en cuanto nos damos cuenta de la manera en que toda la determinación de la esencia radica en su forma, la esencia, concebida abstractamente a partir de su forma, se convierte en un sustrato informe de la forma, en resumen: en *materia*. Tal como señala Hegel de manera concisa: por eso el momento de la determinación y el momento de la subsistencia se desmoronan, se postulan como distintos: cuando se trata de una cosa, la «materia» es el momento pasivo de subsistencia (su sustrato-fundamento sustancial), mientras que la «forma» es lo que proporciona su determinación específica, lo que hace que esta cosa sea lo que es.

La dialéctica que dificulta esta oposición aparentemente directa no se limita al hecho de que nunca encontramos materia «pura» desprovista de forma (la arcilla con que se hace la maceta ya tiene que tener propiedades que la hacen adecuada para cierta forma y no para otras: para una maceta, no para una aguja, por ejemplo), para que la materia «pura» informe se convierta en su opuesto, en una forma-receptáculo despojada de toda determinación concreta, positiva y sustancial, y viceversa, por supuesto. Pero lo que Hegel tiene en mente aquí es algo más radical: la contradicción inherente de la noción de forma que designa tanto el principio de universalización como el principio de individuación. Con la forma se obtiene a partir de una materia informe una cosa particular, determinada (digamos, una taza de arcilla); pero es al mismo tiempo lo Universal abstracto común a diferentes cosas (tazas de vidrio, tazas de porcelana y tazas de metal son todas «tazas» por su *forma* común). La única manera de salir de este punto muerto es no concebir la materia como algo informe y pasivo, sino como algo que ya tiene en sí una estructura inherente, es decir, algo que es opuesto a la forma y tiene su *propio contenido*. Sin embargo, para evitar una regresión a la contraposición inicial abstracta de la esencia interior y la forma impuesta externamente, debemos tener presente que *el par contenido/forma* (*o, más precisamente, contenido en cuanto tal*) *es solo otro nombre para la relación tautológica mediante la cual la forma se relaciona consigo misma*. ¿Qué es el «contenido» sino, precisamente, *materia formada*? Entonces, podemos definir la «forma» como el modo en que cierto contenido se actualiza, se realiza, en materia (mediante la *formación* adecuada de este último): «el mismo contenido» (la historia del asesinato del César, por ejemplo) puede narrarse en formas diferentes, desde el informe historiográfico de Plutarco, hasta una película de Hollywood, pasando por la obra de teatro de Shakespeare. Como alternativa, podemos definir la forma como la universalidad que combina la multiplicidad de contenidos diversos (la forma de la clásica novela de detectives, por ejemplo, funciona como el esqueleto de las normas de género codificadas que agregan un sello común a las obras de autores tan diferentes como Agatha Christie, E. S. Gardner, etc.). En otras palabras, en la medida

en que la materia represente el Otro abstracto de la forma, el «contenido» es la manera en que la materia es mediada por la forma, e inversamente, la «forma» es la manera en que el contenido encuentra su expresión en la materia. En ambos casos, la relación contenido/forma, en contraste con la relación materia/forma, es *tautológica*: el «contenido» es forma en sí en su determinación oposicional.

Con una mirada a todo este desplazamiento de esencia/forma a contenido/forma, es fácil percibir cómo su lógica anuncia de manera condensada la tríada de noción, juicio y silogismo desde la «lógica subjetiva», la tercera parte de la *Ciencia de la lógica* de Hegel: el par esencia/forma se mantiene en el nivel de noción; es decir, la esencia es el simple en sí de la noción, de la determinación sustancial de una entidad. El siguiente paso genera literalmente el *Ur-Teilung*, el juicio en cuanto «división original», el desmoronamiento, de la esencia en sus dos momentos constitutivos que así son «postulados» en cuanto tales, explicados, pero como externalidad, es decir, como externos e indiferentes uno al otro: el momento de la subsistencia (la materia en cuanto sustrato) y el momento de la determinación (la forma). Un sustrato adquiere determinación cuando se le predica una forma. Por último, el tercer paso vuelve evidente la estructura ternaria de la mediación, la marca distintiva del silogismo, con la forma como término medio.

El fundamento formal, real y completo

Hay algo casi inexplicable acerca de las dimensiones «proféticas» de esta subdivisión aparentemente modesta en *Ciencia de la lógica* de Hegel. Es como si solo pudiéramos comprenderla de verdad sabiendo la historia de la filosofía, específicamente las críticas cruciales a Hegel, de los 150 años siguientes, incluida la de Althusser. Entre otras cosas, esta subdivisión anticipa tanto la crítica que el joven Marx hace de Hegel como el concepto de sobredeterminación desarrollado por Althusser precisamente como alternativa a la noción supuestamente hegeliana de «causalidad expresiva».

El fundamento formal repite el gesto tautológico de la referencia inmediata a la «esencia verdadera»: no agrega ningún contenido nuevo que deba explicarse al fenómeno; solo traduce, transpone, el contenido empírico dado en forma de fundamento. Para entender este proceso, solo debemos recordar la forma en que los doctores responden cuando les describimos nuestros síntomas: «Ah, claramente es un caso de…». Lo que sigue luego es un término en latín extenso e incomprensible que

simplemente traduce el contenido de nuestras quejas a la jerga médica, sin agregar ningún conocimiento nuevo. La teoría psicoanalítica misma ofrece uno de los ejemplos más claros de lo que Hegel tiene en mente con «fundamento formal», especialmente la forma en que a veces usa el concepto de pulsión de muerte: explicar la llamada «reacción terapéutica negativa» (más generalmente, de los fenómenos de agresividad, furia destructiva, guerra, etc.) mediante una invocación de la *Todestrieb* es un gesto tautológico que solo confiere sobre el mismo contenido empírico la forma universal de la ley (por ejemplo, las personas se matan entre sí porque son impulsadas a hacerlo por la pulsión de muerte). El objetivo principal del propio Hegel aquí es una versión simplificada de la física newtoniana: esta piedra es pesada; ¿por qué? Por la fuerza de la gravedad, etc. Sin embargo, la mueca generosa en los comentarios de Hegel sobre el fundamento formal no debería taparnos su lado positivo, por la función necesaria y constitutiva de este gesto formal de convertir el contenido contingente que simplemente se halló en forma de fundamento. Es fácil burlarse del vacío tautológico de este gesto, pero el punto de Hegel está relacionado con otra cosa: mediante su carácter formal mismo, este gesto hace posible la búsqueda del fundamento real. La causalidad formal en cuanto gesto vacío abre el campo del análisis del contenido, como en *El Capital* de Marx, donde la subsunción formal del proceso de producción bajo el capital precede la organización material de la producción de acuerdo con los requerimientos del capital, y abre la posibilidad para ella (es decir, primero, la organización material precapitalista de la producción que simplemente se encontró —los artesanos individuales, etc.— es subsumida formalmente bajo el capital —el capitalista proporciona al artesano las materias primas, etc.; luego, gradualmente, la producción es reestructurada materialmente en un proceso de manufactura colectiva directamente manejado por el capitalista).

Hegel demostró también cómo estas explicaciones tautológicas, para ocultar su verdadera naturaleza y crear una apariencia de contenido positivo, vuelven a llenar la forma vacía del fundamento con un contenido imaginario y fantaseado, concebido como un nuevo tipo especial de contenido empírico verdadero: de esta manera, obtenemos «éter», «magnetismo», «flogisto» y otras «fuerzas naturales» misteriosas similares donde las determinaciones vacías de pensamiento asumen la forma de contenido positivo y determinado; en resumen, obtenemos el mundo invertido «patas arriba» en que las determinaciones de pensamiento surgen como sus opuestos, como objetos empíricos positivos. (Un caso ejemplar dentro de la filosofía misma, por supuesto, es la postura de Descartes respecto del vínculo que conecta el cuerpo y el alma dentro de la glándula pineal: esta glándula no es más que una positivación cuasiempírica del hecho de que Descartes no pudo *entender conceptualmente* la mediación del pensamiento y la sustancia extendida en el hombre). Para Hegel, el mundo invertido «patas arriba» no consiste en presuponer, más allá del mundo empírico real, el reino de las ideas suprasensibles, sino en un tipo de inversión doble por medio de la cual estas ideas suprasensibles asumen nuevamente una forma

sensible, y así se redobla el mundo sensible mismo: como si, al lado de nuestro mundo sensible ordinario, existiese otro mundo de «materialidad espiritual» (del éter en cuanto contenido fino, etc.). ¿Por qué las consideraciones de Hegel son tan interesantes? Articulan de antemano el tema que Feuerbach, el joven Marx y Althusser proclaman como la «crítica del idealismo especulativo»: el anverso oculto y la «verdad» del idealismo especulativo es un positivismo, un sometimiento al contenido empírico contingente; es decir, el idealismo solo confiere forma especulativa al contenido empírico simplemente encontrado allí[212].

El caso supremo de este objeto cuasiempírico que positiviza la inhabilidad del sujeto para pensar una relación puramente conceptual está en el propio Kant, quien en su *Opus Postumum*, propone la hipótesis del «éter»[213]. Si el espacio está lleno, razonaba Kant, el movimiento de un lugar a otro en el espacio no es posible porque «todos los lugares están ocupados»; sin embargo, si el espacio está vacío, ningún contacto, ninguna interacción, puede ocurrir entre dos cuerpos separados por el espacio porque ninguna fuerza puede ser transmitida en el vacío puro. A partir de esta paradoja, Kant sacó la conclusión de que el espacio es posible solo si está sostenido por «éter» en cuanto contenido terrenal omnipresente y omnipenetrante que es prácticamente lo mismo que el espacio mismo concebido hipostáticamente: un elemento omnipresente que es el espacio mismo, que se llena continuamente y es en cuanto tal el medio de la interacción de todas las otras fuerzas positivas «ordinarias» y/u objetos en el espacio. Esto es lo que Hegel tiene en mente a propósito del «mundo patas arriba»: para resolver la oposición del espacio vacío y los objetos, Kant lo llena mediante la presuposición de una «materia» que es su opuesto, es decir, completamente transparente, homogénea y continua, como en las religiones primitivas con su noción de lo suprasensible como un Más allá etéreo y material. (Por supuesto que la necesidad de esta hipótesis se evapora en cuanto aceptamos la noción posnewtoniana del espacio no homogéneo[214]).

En consecuencia, el fundamento formal es seguido por el fundamento real: la diferencia entre «fundamento» y «fundamentado» deja de ser puramente formal, es desplazada al contenido en sí y es concebida como la distinción entre dos de sus componentes. En el contenido mismo del fenómeno que debe explicarse, debemos aislar un momento y concebirlo como el «fundamento» de los demás momentos que por eso aparecen como lo «fundamentado». En el marxismo tradicional, por ejemplo, la llamada «base económica», la estructura del proceso de producción, es el momento que, a pesar de los inconvenientes de la notable «última instancia», determina todos los otros momentos (la superestructura política e ideológica). Aquí, por supuesto, enseguida surge una pregunta: ¿por qué *este* momento y no otro? Es decir, en cuanto aislamos un momento del todo y lo concebimos como su «fundamento», también debemos tener en cuenta cómo el fundamento mismo es determinado por la totalidad de las relaciones en que opera como fundamento: el «fundamento» solo puede ejercer su función elemental dentro de una red de condiciones definida con precisión. En

resumen, solo podemos contestar la pregunta «¿por qué *este* momento y no otro?» con el análisis detallado de toda la red de relaciones entre el fundamento y lo fundamentado, lo cual explica por qué es precisamente este elemento de la red el que tiene el rol de fundamento. Lo que se logra, pues, es el paso a la siguiente y última modalidad del fundamento para completar el fundamento. Es crucial entender la naturaleza precisa del logro de Hegel: no presenta otro supra*Ground* más «profundo» que fundaría el fundamento mismo; simplemente fundamenta el fundamento en la totalidad de sus relaciones con el contenido fundamentado. En este sentido preciso, el fundamento completo es la unidad de fundamento formal y real: es el fundamento real cuyas relaciones elementales con el contenido restante nuevamente está fundamentado… ¿en qué? *En sí mismo, es decir, en la totalidad de sus relaciones con lo fundamentado*. El fundamento fundamenta lo fundamentado, pero este rol fundacional debe estar fundamentado en sí en la relación del fundamento y lo fundamentado. Por lo tanto, nuevamente llegamos a la tautología (el momento del fundamento formal), pero no a la tautología vacía, como en el caso del fundamento formal: ahora, la tautología contiene el momento de contradicción en el preciso sentido hegeliano mencionado más arriba; designa la identidad del Todo con su «determinación oposicional»: la identidad de un momento del Todo (el fundamento real) con el Todo en sí.

En *Para leer* El capital[215], Louis Althusser se esforzó por articular el quiebre epistemológico del marxismo mediante un nuevo concepto de causalidad, «sobredeterminación»: la instancia determinante misma es sobredeterminada por la red completa de relaciones dentro de las cuales tiene el papel determinante. Althusser contrastó esta noción de causalidad con la de causalidad transitiva y mecánica (la cadena lineal de causas y efectos cuyo caso paradigmático es la física clásica pre-Einstein) y con la causalidad expresiva (la esencia interior que se expresa a sí misma en la multiplicidad de sus formas de apariencia). El objetivo de la «causalidad expresiva», por supuesto, es Hegel, en cuya filosofía la misma esencia espiritual («zeitgeist») supuestamente se expresa a sí misma en los diferentes niveles de la sociedad: en la religión como el protestantismo, en la política como la liberación de la sociedad civil de las cadenas del corporativismo medieval, en la ley como la regla de la propiedad privada y la emergencia de los individuos libres como sus portadores. Esta tríada de causalidad expresiva, transitiva y sobredeterminante tiene un paralelismo con la tríada lacaniana de lo Imaginario, lo Real y lo Simbólico. La causalidad expresiva pertenece al nivel de lo Imaginario, designa la lógica de un imago idéntico que deja su huella en diferentes niveles del contenido material; la sobredeterminación implica una totalidad simbólica, ya que tal determinación retroactiva del fundamento por la totalidad de lo fundamentado es posible solo dentro de un universo simbólico; y, finalmente, la causalidad transitiva designa las colisiones sin sentido de lo real. Hoy en día, en medio de la catástrofe ecológica, es especialmente importante que concibamos esta catástrofe como un *tuché* real y sin

sentido, es decir, que no «leemos significados en las cosas», tal como lo hacen quienes interpretan la crisis ecológica como un «signo más profundo» del castigo por nuestra despiadada explotación de la naturaleza, etc. (Basta con recordar las teorías sobre la homología entre el mundo interior del alma y el mundo exterior del universo que vuelven a estar de moda dentro de la llamada «conciencia de la Nueva Era», el caso ejemplar de un nuevo ascenso de la «causalidad expresiva»).

Debería estar claro, entonces, que la atribución crítica althusseriana hacia Hegel de la «causalidad expresiva» no da en el blanco: el propio Hegel articuló de antemano el marco conceptual de la crítica de Althusser; es decir, su tríada del fundamento formal, real y completo corresponde a la perfección con la tríada de la causalidad expresiva, transitiva y sobredeterminada. ¿Qué es el «fundamento completo» sino el nombre de una «estructura compleja» en la cual la instancia determinante misma está (sobre)determinada por la red de relaciones dentro de las cuales ejerce su papel determinante[216]? En *Hegel o Spinoza*[217], Pierre Macherey sostuvo paradójicamente que la filosofía de Spinoza debe leerse como una crítica a Hegel, como si Spinoza leyera a Hegel y pudiera contestar por adelantado su crítica al «spinocismo». Lo mismo podría decirse de Hegel en relación con Althusser: Hegel delineó de antemano los contornos de la crítica althusseriana de (lo que Althusser presenta como) el «hegelianismo»; más aun, desarrolló el elemento faltante en Althusser e impidió que pensara en la noción de sobredeterminación; el elemento de la subjetividad que no puede reducirse a (des)conocimiento imaginario en cuanto efecto de la interpelación, es decir, el sujeto en cuanto S/, el sujeto «vacío» y tachado.

Del «En sí» al «Para sí»

Detengámonos aquí y abstengámonos de discernir la misma matriz hasta el final de la segunda parte de *Ciencia de la lógica*; basta con decir que el antagonismo fundamental de toda la lógica de la esencia es el antagonismo entre el *fundamento* y las *condiciones*, entre la esencia interna (la «naturaleza verdadera») de una cosa y las circunstancias externas que hacen posible la realización de esta esencia, esto es, la imposibilidad de alcanzar una medida común entre estas dos dimensiones, de coordinarlas en una «síntesis de orden superior». (Recién en la tercera parte de *Ciencia de la lógica*, con la «lógica subjetiva» de la Noción, se supera esta inconmensurabilidad). En eso consiste la alternativa entre la postulación y la reflexión externa: ¿las personas crean el mundo en que viven desde dentro de ellos

mismos, en forma autónoma, o su actividad resulta de las circunstancias externas? Aquí, el sentido común filosófico impondría el compromiso de una «medida apropiada»: es cierto, tenemos la posibilidad de elegir, podemos realizar nuestros proyectos concebidos con libertad, pero solo dentro del marco de la tradición, de las circunstancias heredadas que delinean nuestro campo de elecciones; o, como Marx dijo en su *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*: «Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen arbitrariamente, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo circunstancias directamente dadas y heredadas del pasado»[218].

Sin embargo, precisamente esta «síntesis dialéctica» es lo que Hegel niega. El objetivo de su argumento es justamente que no tenemos manera de trazar un límite entre los dos aspectos: toda potencialidad interna puede traducirse (su forma se puede convertir) en una condición externa, y viceversa. En resumen, lo que Hegel hace aquí es algo muy preciso: socava la noción usual de la relación entre las potencialidades internas de una cosa y las condiciones externas que hacen (im)posible su realización *al postular entre estas dos partes el signo de igualdad*. Las consecuencias son mucho más radicales que lo que parecen; ante todo, se ocupan del carácter radicalmente antievolucionista de la filosofía de Hegel, como se ejemplificó con el par nocional del *en sí* y el *para sí*. Este par suele tomarse como prueba suprema de la confianza de Hegel en el progreso evolucionista (el desarrollo del «en sí» en el «para sí»); aunque una mirada más detallada disipa este fantasma de la Evolución. El «en sí» en su oposición con el «para sí» significa a la vez: (1) lo que existe solo potencialmente, como posibilidad interna, contraria a la actualidad donde una posibilidad se ha externalizado y realizado; y (2) la actualidad misma en el sentido de la objetividad externa, inmediata y «cruda» que sigue oponiéndose a la mediación subjetiva, que aún no está internalizada, que aún no es consciente; en este sentido, el «en sí» es actualidad en la medida en que todavía no ha alcanzado su Noción.

La lectura simultánea de estos dos aspectos socava la idea usual del progreso dialéctico como una realización gradual de las potencialidades internas del objeto, como su espontáneo desarrollo propio. Al respecto, Hegel es completamente franco y explícito: las potencialidades internas del desarrollo propio de un objeto y la presión ejercida sobre él por una fuerza externa son *estrictamente correlativas*; forman las dos partes de la misma conjunción. En otras palabras, la potencialidad del objeto también debe estar presente en su actualidad externa, como coerción heterónoma. Por ejemplo (el ejemplo aquí es el propio Hegel), decir que un alumno al principio del proceso de educación es alguien que sabe potencialmente, alguien que, en el curso de su desarrollo, realizará sus potencialidades creativas, *equivale a decir* que estas potencialidades internas deben estar presentes desde el principio mismo en la actualidad exterior como la autoridad del Maestro que ejerce presión sobre su alumno. Hoy en día, podemos sumar a esto el tristemente famoso caso de la clase trabajadora en cuanto sujeto revolucionario: afirmar que la clase trabajadora es «en sí», potencialmente, un sujeto revolucionario equivale a decir que esta potencialidad

ya debe estar actualizada en el Partido, que conoce de antemano la misión revolucionaria y por eso ejerce presión sobre la clase trabajadora, guiándola hacia la realización de su potencialidad. De este modo, el «rol de liderazgo» del Partido se legitima, es decir, su derecho a «educar» a la clase trabajadora de acuerdo con su potencialidad, a «implantar» en esta clase su misión histórica, y así sucesivamente.

Podemos ver, ahora, por qué Hegel está lo más alejado posible de la noción evolucionista del desarrollo progresivo del en sí al para sí: la categoría de «en sí» es estrictamente correlativa a «para nosotros», es decir, para una conciencia externa a la cosa en sí. Decir que un pedazo de arcilla es «en sí» un cuenco es lo mismo que decir que este cuenco ya está presente en la mente del artesano que le impondrá la forma de cuenco. Por lo tanto, la forma actual de decir «en las condiciones adecuadas, el alumno realizará sus potencialidades» es un tanto engañosa; cuando, para justificar su *fracaso* en realizar sus potencialidades, insistimos en que «las habría realizado, si las condiciones hubiesen sido las adecuadas», estamos cometiendo un error de cinismo digno de las famosas líneas de Brecht de *La ópera de los tres centavos*: «¡Seríamos más buenos en lugar de tan groseros si las circunstancias fueran otras!». Para Hegel, las circunstancias externas no son un impedimento para realizar las potencialidades internas, sino por el contrario *la arena misma donde la verdadera naturaleza de estas potencialidades internas se evaluará*: ¿estas potencialidades son verdaderas potencialidades o tan solo ilusiones vanas sobre lo que podría haber pasado? O bien, para decirlo en términos de Spinoza: la «reflexión de postulación» observa las cosas como son en su esencia eterna, *sub specie aeternitatis*, mientras que la «reflexión externa» las observa *sub specie durationis*, en su dependencia de una serie de circunstancias externas contingentes. Aquí, todo depende de *cómo* Hegel supera la «reflexión externa». Si su objetivo solo fuera reducir la externalidad de las condiciones contingentes a la mediación propia del fundamento-esencia interno (la noción usual del «idealismo de Hegel»), la filosofía de Hegel sería realmente un mero «spinocismo dinamizado». ¿Pero qué hace Hegel en realidad?

Abordemos este problema a través de Lacan: ¿en qué sentido preciso podemos sostener que el Lacan de fines de los años cuarenta y principios de los años cincuenta era hegeliano? Para obtener un panorama más claro de su hegelianismo, basta con echar una mirada más de cerca a la manera en que concibe la «pasividad» del analista en la cura psicoanalítica. Dado que «lo real es racional», el analista no tiene que forzar sus interpretaciones sobre el analizante; solo debe despejar el camino para que este llegue a su propia verdad por medio de la mera puntuación de su discurso. Esto es lo que Hegel tiene en mente cuando habla de la «astucia de la razón»: el analista no busca socavar el autoengaño del analizante, su actitud de «Alma Bella», mediante una confrontación con el «verdadero estado de las cosas», sino darle rienda suelta, eliminar todos los obstáculos que pueden servirle como excusa, para así obligarlo a revelar el «contenido del que está realmente hecho». En este sentido preciso, «lo real es racional»: nuestra confianza (la del filósofo hegeliano) en la racionalidad inherente

de lo real significa que la actualidad brinda el único fundamento que prueba lo razonable de las afirmaciones del sujeto; es decir, en cuanto el sujeto es desprovisto de obstáculos externos que pueden considerarse culpables de su fracaso, su posición subjetiva colapsará por su inautenticidad inherente. Lo que tenemos aquí es una especie de heideggerianismo cínico: como el objeto es en sí incoherente, como lo que le permite conservar la apariencia de coherencia es el impedimento externo mismo que supuestamente limita sus potencialidades internas, la forma más efectiva de destruirlo, de hacerlo colapsar, es precisamente renunciar a toda afirmación de dominación, quitar todo impedimento y «dejarlo ser», es decir, dejar el campo abierto para el libre despliegue de sus potencialidades[219].

¿Pero acaso la noción hegeliana de la «astucia de la razón» no implica una «regresión» a la metafísica racionalista prekantiana? Es un lugar común de la filosofía oponer aquí la crítica que Kant hace de la prueba ontológica de la existencia de Dios a la reafirmación de ella por parte de Hegel y citar la reafirmación de Hegel como la prueba suprema de su retorno al dominio de la metafísica clásica. La historia es más o menos la siguiente: Kant demostró que la existencia no es un predicado, porque, en el nivel de los predicados que definen el contenido nocional de una cosa, no existe ninguna diferencia en absoluto entre 100 tólares actuales y la mera noción de 100 tólares, y, *mutatis mutandis*, lo mismo aplica a la noción de Dios. Más aun, es tentador ver en la posición de Kant una especie de prefiguración de la excentricidad lacaniana de lo real respecto de lo simbólico: la existencia es real en la medida en que es irreducible a la red de determinaciones nocionales y simbólicas. Sin embargo, este lugar común debe ser rechazado por completo.

La línea de argumentación real de Kant es mucho más refinada; tiene dos pasos básicos[220]. Primero, demuestra que aún existe una cláusula condicional oculta en funcionamiento en la prueba antológica de la existencia de Dios: es cierto, «Dios» designa un ser cuya existencia está implicada en su noción misma; pero aún debemos presuponer que este ser existe (es decir, todo lo que la prueba ontológica demuestra en realidad es que, *si* Dios existe, existe necesariamente), por lo que sigue siendo posible que simplemente no exista este ser cuya noción implicaría existencia. Un ateo incluso citaría esta naturaleza de Dios como argumento *en contra* de su existencia: no existe Dios precisamente porque no podemos imaginar de manera coherente un ser cuya noción supondría existencia. El siguiente paso de Kant apunta a lo mismo: el único uso legítimo del término «existencia» es designar la realidad fenoménica de los objetos de experiencia posible; sin embargo, *la diferencia entre la Razón y la Intuición es constitutiva de la realidad*: el sujeto acepta que algo «existe en realidad» solo en la medida en que su representación se llena con el contenido contingente y empírico proporcionado por la intuición, es decir, solo en la medida en que el sujeto es afectado en forma pasiva por los sentidos. La existencia no es un predicado (es decir, parte de la noción de un objeto) justamente porque, para pasar de la noción a la existencia real, hay que agregar el elemento pasivo de la intuición. Por esta razón, la

noción de «existencia necesaria» es contradictoria consigo misma; *toda existencia es, por definición, contingente*[221].

¿Cuál es la respuesta de Hegel a todo esto? De ninguna manera regresa a la metafísica tradicional: en cambio, refuta a Kant dentro del horizonte abierto por este. Se aproxima, por decirlo de alguna manera, al problema desde el extremo opuesto: ¿de qué manera el «devenir en noción» (*zum-Begriff-kommen*) afecta la existencia del objeto en cuestión? Cuando una cosa «alcanza su noción», ¿qué impacto tiene esto en su existencia? Para aclarar esta cuestión, recordemos un ejemplo que confirma la tesis de Lacan según la cual el marxismo no es una «visión del mundo»[222], en especial la idea de que el proletario se convierte en un sujeto revolucionario *real* al integrar el *conocimiento* de su rol histórico[223]: el materialismo histórico no es un «conocimiento objetivo» neutral del desarrollo histórico, porque es un acto de conocimiento de sí mismo de un sujeto histórico; en cuanto tal, implica la posición subjetiva del proletario. En otras palabras, el «conocimiento» propiamente dicho para el materialismo histórico es autorreferencial, modifica su «objeto». Solo mediante el acto del conocimiento el objeto se convierte en lo que realmente «es». De ese modo, el surgimiento de la «conciencia de clase» produce el efecto en la existencia de su «objeto» (el proletariado) al convertirlo en un sujeto revolucionario real. ¿Y acaso no ocurre lo mismo con el psicoanálisis? ¿La interpretación de un síntoma no constituye una intervención directa de lo Simbólico en lo Real? ¿No ofrece un ejemplo de cómo la palabra puede afectar lo Real del síntoma? Y, por otro lado, ¿esta eficacia de lo Simbólico no presupone entidades cuya existencia depende literalmente de un no conocimiento? En cuanto el conocimiento es asumido (a través de la interpretación), ¿la existencia se desintegra? Aquí, la existencia no es uno de los predicados de una Cosa, sino que designa la manera en que la Cosa se relaciona con sus predicados, más precisamente: la manera en que la Cosa *se relaciona consigo misma* por medio de (una desviación de) sus propiedades-predicados[224]. Cuando un proletario toma conciencia de su «rol histórico», *ninguno de sus predicados reales cambia*; lo que cambia es justamente la manera en que se relaciona con ellos, y este cambio en la relación con los predicados afecta marcadamente su existencia.

Para designar esta toma de conciencia del «rol histórico», el marxismo tradicional recurre al par hegeliano «en sí/para sí»: al llegar a su «conciencia de clase», el proletariado cambia de una «clase en sí» a una «clase para sí». La dialéctica en funcionamiento aquí es la de un *encuentro fallido*: el pasaje al «para sí», hacia la Noción, implica la pérdida de existencia. En ningún lado este encuentro fallido es más obvio que en una relación de amor apasionada: su «en sí» ocurre cuando simplemente cedo ante la pasión, sin darme cuenta de lo que me pasa; después, cuando la relación termina, *aufgehoben* en mi recuerdo, se convierte en «para sí»: me doy cuenta en forma retroactiva de lo que tenía, de lo que perdí. Esta conciencia de lo que perdí da lugar a la fantasía de la conjunción imposible del ser y el conocimiento («Si tan solo hubiese sabido lo feliz que era…»). Pero ¿el «en y para sí» hegeliano

(*An-und-Für-sich*) es realmente una conjunción imposible, la fantasía de un momento cuando soy feliz y lo sé? ¿No es en cambio el desenmascaramiento de la ilusión de la «reflexión externa» que todavía corresponde al «para sí», la ilusión de que en el pasado realmente *era* feliz sin saberlo, la sensación de que la «felicidad», por definición, se convierte en forma retroactiva al experimentar su pérdida?

Esta ilusión de la reflexión externa se puede ejemplificar aun más con *Billy Bathgate*, película basada en la novela de E. L. Doctorow. Esta es básicamente una versión fallida de la novela y la impresión que despierta es que lo que vemos es una reflexión pálida y distorsionada de su fuente literaria muy superior. Sin embargo, hay una desagradable sorpresa para quienes, después de verla, leen la novela: la novela está mucho más cerca del insípido final feliz (cuando Billy se apropia de la riqueza oculta de Dutch Schultz); numerosos detalles sutiles que el espectador que no está familiarizado con la novela experimenta como fragmentos que felizmente no se perdieron en el empobrecedor proceso de traspaso al cine, fragmentos que por milagro sobrevivieron el naufragio, que en realidad son agregados por el guionista. En resumen, la novela «superior» evocada por el fracaso de la película no es la novela real preexistente en que se basa la película, sino una quimera retroactiva provocada por la película en sí[225].

El fundamento versus las condiciones

Este contexto conceptual nos permite reformular el círculo vicioso sobre el fundamento y las condiciones. Recordemos el modo usual de explicar los estallidos de racismo, que invocan el par categórico del fundamento y las condiciones-circunstancias: concebimos el racismo (o, más generalmente, los llamados «estallidos de sadismo masivo irracional») como una disposición psíquica latente, una especie de arquetipo junguiano que se presenta en ciertas condiciones (inestabilidad social y crisis, etc.). Desde este punto de vista, la disposición racista es el «fundamento» y las luchas políticas actuales son las «circunstancias», las condiciones para que se den. Sin embargo, lo que cuenta como fundamento y lo que cuenta como condiciones es, en última instancia, contingente e intercambiable, de manera que podemos llegar fácilmente a la inversión marxista de la perspectiva psicológica mencionada más arriba y concebir la actual lucha política como el único fundamento determinante verdadero. En la actual guerra civil en la ex Yugoslavia, por ejemplo, no debemos buscar el «fundamento» de la agresión serbia en ningún arquetipo guerrero y

primitivo balcánico, sino en la lucha por el poder en la Serbia poscomunista (la supervivencia del antiguo aparato del Estado comunista). El carácter de las disposiciones belicosas serbias eventuales y otros arquetipos similares (el «carácter genocida de Croacia», la «eterna tradición de odios étnicos en los Balcanes», etc.) es precisamente el de las condiciones-circunstancias en que se realiza la lucha por el poder. Las «disposiciones belicosas» son precisamente eso, es decir, disposiciones latentes que se actualizan, se extraen de su semiexistencia oscura con la lucha política reciente como fundamento determinante. Por lo tanto, estamos justificados por completo al decir que «lo que está en juego en la guerra civil yugoslava no son los conflictos étnicos arcaicos: estos eternos odios están inflamados solo por su función en la reciente lucha política»[226].

Entonces, ¿cómo evitamos este caos, esta intercambiabilidad del fundamento y las circunstancias? Consideremos otro ejemplo: el Renacimiento, es decir, el redescubrimiento de la Antigüedad que tuvo una influencia crucial en la ruptura con la forma de vida medieval del siglo XV. La primera explicación obvia es que la influencia de la antigua tradición recientemente descubierta causó la disolución del «paradigma» medieval. Aquí, sin embargo, enseguida surge una pregunta: ¿por qué la Antigüedad empezó a tener influencia en ese preciso momento y no antes o después? Por supuesto, la respuesta que se ofrece es que, con la disolución de las relaciones medievales, surgió un nuevo *Zeitgeist* que hizo que reaccionáramos a la Antigüedad; algo debió cambiar en «nosotros» para que nos volviéramos capaces de percibir la Antigüedad no como un reino pagano del pecado sino como el modelo por adoptar. Esto está muy bien, pero seguimos atrapados en un círculo vicioso porque este nuevo *Zeitgeist* obtuvo su forma precisamente a través del descubrimiento de textos antiguos y de fragmentos de arquitectura y escultura clásicas. De alguna manera, ya estaba todo ahí, en las circunstancias externas; el nuevo *Zeitgeist* se formó a partir de la influencia de la Antigüedad que permitió que el pensamiento renacentista rompiera las cadenas medievales; aun así, para que la influencia de la antigüedad pudiera sentirse, el nuevo *Zeitgeist* tiene que haber estado activado. Entonces, la única manera de salir de este punto muerto es la intervención, en algún momento, de un gesto tautológico: el nuevo *Zeitgeist* debía constituirse literalmente *presuponiéndose en su exterioridad*, en sus condiciones externas (en la Antigüedad). En otras palabras, no fue suficiente para el nuevo *Zeitgeist* postular en forma retroactiva estas condiciones externas (la antigua tradición) como «propias», sino que tuvo que (presu)ponerse como ya presente en estas condiciones. *El retorno a las condiciones externas (a la Antigüedad) debió coincidir con el retorno a la base, a la «cosa en sí», al fundamento.* (Esto es precisamente la manera en que el Renacimiento se concibió a sí mismo: como el retorno de las bases griega y romana de nuestra civilización occidental). Por lo tanto, no tenemos un fundamento interior cuya actualización depende de circunstancias externas; la relación externa de presuponer (el fundamento presupone condiciones, y viceversa) es superada en un gesto tautológico puro

mediante el cual la cosa *se presupone a sí misma*. Este gesto tautológico está «vacío» en el sentido preciso de que no contribuye a nada nuevo; solo afirma en forma retroactiva que la cosa en cuestión *ya está presente en sus condiciones*, es decir, que la totalidad de estas condiciones *es* la actualidad de la cosa. Este gesto vacío nos brinda una definición más elemental del acto *simbólico*.

Aquí vemos la paradoja fundamental de la «tradición del redescubrimiento» que opera en la constitución de la identidad nacional: una nación encuentra su sentido de la identidad propia a través de un gesto tautológico, esto es, mediante el descubrimiento de sí mismo como ya presente en su tradición. En consecuencia, el mecanismo del «redescubrimiento de la tradición nacional» no puede reducirse a la «postulación de los presupuestos» en el sentido de la postulación retroactiva de las condiciones como «nuestras». La cuestión es, en cambio, que, en el acto mismo del retorno a sus condiciones (externas), *la cosa (nacional) regresa a sí misma*. El regreso a las condiciones se experimenta como el «retorno a nuestras verdaderas raíces».

El tautológico «retorno de la cosa a sí misma»

Aunque el «socialismo realmente existente» ya haya retrocedido a una distancia que le confiere la nostalgia mágica de un objeto posmoderno perdido, algunos de nosotros aún recordamos la conocida broma acerca de lo que es el socialismo: un sistema social que es la síntesis dialéctica de toda historia anterior. Tomó el primitivismo de la sociedad prehistórica sin clases, el trabajo de esclavos de la Antigüedad, la dominación cruel del feudalismo medieval, la explotación del capitalismo *y el nombre del socialismo*. De esto trata el gesto tautológico hegeliano del «retorno de la cosa a sí misma»: debemos incluir, junto con la definición del objeto, su nombre. Es decir, después de que descomponemos un objeto en sus componentes, buscamos en vano en ellos alguna característica específica que mantenga unida esta multiplicidad y obtenga a partir de ella una cosa única idéntica a sí misma. Respecto de sus propiedades y componentes, una cosa está por completo «fuera de sí», en sus condiciones externas; cada característica positiva está ya presente en las circunstancias que aún no son la cosa. La operación complementaria que produce de este conjunto una cosa única idéntica a sí misma es el gesto tautológico y puramente simbólico de postular estas condiciones externas como las condiciones que componen la cosa y, a la vez, de presuponer la existencia del fundamento que mantiene unida

esta multiplicidad de condiciones.

Y, para poner nuestras cartas lacanianas sobre la mesa, este tautológico «retorno de la cosa a sí misma» que trae a la luz la estructura concreta de la identidad propia es lo que Lacan designa como el *point de capiton*, el punto nodal en que el significante «cae» en el significado (como en la broma mencionada sobre el socialismo, donde el nombre en sí funciona como parte de la cosa designada). Recordemos un ejemplo popular: el tiburón asesino de la película *Tiburón* de Spielberg. Una búsqueda directa del significado ideológico del tiburón no evoca más que preguntas erróneas: ¿simboliza la amenaza del Tercer Mundo a Estados Unidos personificada por el pequeño pueblo arquetípico? ¿Simboliza la naturaleza explotadora del capitalismo en sí (la interpretación de Fidel Castro)? ¿Representa la naturaleza indomada que amenaza con romper con la rutina de nuestra vida cotidiana? Para evitar caer en la tentación, debemos cambiar radicalmente nuestra perspectiva: la vida cotidiana del hombre común está dominada por una multiplicidad de miedos incoherentes (puede convertirse en víctima de las manipulaciones de las grandes empresas; los inmigrantes del Tercer Mundo parecen entrometerse en su pequeño y pulcro universo; la naturaleza desordenada puede destruir su hogar; etc.), y el logro de *Tiburón* es justamente un solo acto de conversión puramente formal que proporciona un «recipiente» común para todos estos miedos incoherentes que flotan libremente al anclarlos, «cosificarlos», en la figura del tiburón[227]. En consecuencia, la función de la fascinante presencia del tiburón es precisamente *bloquear* cualquier otra pregunta en el significado social (la mediación social) de esos fenómenos que despiertan miedos en el hombre común. Decir que el tiburón asesino «simboliza» la serie de miedos mencionados es decir mucho y no suficiente al mismo tiempo. No los simboliza porque los anula literalmente al ocupar el lugar del objeto del miedo. Por lo tanto, es «más» que un símbolo: se convierte en la temida «cosa en sí». Sin embargo, el tiburón es decididamente menos que un símbolo, ya que en lugar de señalar el contenido simbolizado bloquea el acceso a él, lo hace invisible. De esta manera, es homólogo a la figura antisemita del judío: «judío» es la explicación que ofrece el antisemitismo a los diversos miedos experimentados por el «hombre común» en una época de disolución de los vínculos sociales (la inflación, el desempleo, la corrupción, la degradación moral); detrás de todos estos fenómenos se encuentra la mano invisible del «complot judío». El punto crucial aquí es, otra vez, que la designación «judío» *no agrega ningún contenido nuevo*: todo el contenido ya está presente en las condiciones externas (la crisis, la degradación moral, etc.); el nombre «judío» es solo la característica complementaria que logra una especie de transustanciación, que cambia todos estos elementos en diversas manifestaciones del mismo *fundamento*, el «complot judío». Parafraseando la broma sobre el socialismo, podríamos decir que el antisemitismo toma el desempleo y la inflación de la economía, la corrupción parlamentaria y la intriga de la política, su propia degeneración de la moralidad, el «incomprensible» vanguardismo del arte *y el*

nombre del judío. Este nombre nos permite reconocer detrás de las diversas condiciones externas la actividad del mismo *fundamento*.

Aquí también encontramos en funcionamiento la dialéctica de la contingencia y la necesidad: respecto de su contenido, coinciden por completo (en ambos casos, el único contenido positivo es la serie de condiciones que forman parte de nuestra experiencia de vida real: la crisis económica, el caos político, la disolución de los lazos éticos, etc.); el pasaje de la contingencia a la necesidad es un acto de conversión puramente formal, el gesto de agregar un *nombre* que confiere sobre la serie contingente la marca de la necesidad, y así la transforma en la expresión de un fundamento oculto (el «complot judío»). Así es como también más tarde —en el mismísimo final de la «lógica de la esencia» — pasamos de la necesidad absoluta a la libertad. Para comprender como corresponde este pasaje, debemos renunciar por completo a la noción estándar de «libertad como necesidad comprendida» (después de liberarse de las ilusiones del libreo albedrío, podemos reconocer y aceptar libremente nuestro lugar en la red de las causas y sus efectos). Pero, por el contrario, el punto de Hegel es que *solo el acto (libre) del sujeto de «poner el punto sobre las íes» es lo que instala en forma retroactiva la necesidad*, por lo que el acto mismo mediante el cual el sujeto reconoce (y así constituye) la necesidad es el acto supremo de la libertad y, en cuanto tal, la autosupresión de la necesidad. *Voilà pourquoi Hegel n'est pas spinoziste!*: por este rasgo tautológico de performatividad retroactiva. Por lo tanto, la «performatividad» de ninguna manera designa el poder de la «creación» libre del contenido designado («las palabras significan lo que queremos que signifiquen», etc.); el punto nodal solo estructura el material que se encuentra, que se impone externamente. El acto de nombrar es «performativo» solo y precisamente en la medida en que *es siempre ya parte de la definición del contenido significado*[228].

Así es como Hegel resuelve el punto muerto de la reflexión de postulación y la externa, el círculo vicioso de la postulación del presupuesto y de la enumeración de los presupuestos del contenido postulado: por medio del tautológico retorno de la cosa a sí misma en sus presuposiciones externas mismas. Y el mismo gesto tautológico está ya en funcionamiento en el análisis kantiano de la razón pura: la síntesis de la multiplicidad de sensaciones en la representación del objeto que pertenece a la «realidad» implica un excedente vacío, es decir, la postulación de una X como el sustrato desconocido de las sensaciones fenoménicas percibidas. Basta con citar la formulación precisa de Findlay:

> Siempre referimos las apariencias a un Objeto Trascendental, una X, del cual, sin embargo, no sabemos nada, pero que de todos modos es el correlato objetivo de los actos sintéticos inseparables de pensar la conciencia de sí. El Objeto Trascendental, así concebido, puede llamarse Noúmeno o cosa del pensamiento [*Gedankending*]. Pero la referencia a esta cosa del pensamiento, hablando estrictamente, no usa las categorías, sino que es algo parecido a *un*

gesto sintético vacío en el cual no se pone delante de nosotros nada objetivo[229].

Por lo tanto, el objeto trascendental es lo opuesto a la *Ding-an-sich*: está «vacío» en la medida en que carece de todo contenido «objetivo». En otras palabras, para obtener su noción debemos abstraer del objeto sensible todo su contenido sensible, es decir, todas las sensaciones por medio de las cuales el sujeto es afectado por la *Ding*. La X vacía que permanece *es el puro correlato/efecto objetivo de la actividad sintética autónoma y espontánea del sujeto*. Para decirlo en términos paradójicos, el objeto trascendental es el «en sí» en la medida en que es para el sujeto, postulado por él; es la «postulación» pura de una X indeterminada. Este «gesto sintético vacío» —que no agrega a la cosa nada positivo, ninguna característica sensible nueva y, aun así, en su capacidad misma de gesto vacío, la constituye, hace de ella un objeto— es el acto de la *simbolización* en su forma más elemental, en su nivel cero. En la primera página de este libro, Findlay señala que el objeto trascendental «*para Kant no es diferente* del objeto u objetos que aparecen a los sentidos y que podemos juzgar y conocer […] sino que es el *mismo* objeto u objetos concebidos respecto de ciertas características intrínsecamente no aparentes, y que al respecto es incapaz de ser juzgado o conocido»[230].

Esta X, este excedente irrepresentable que se agrega a la serie de rasgos sensibles, es precisamente la «cosa del pensamiento» (*Gedankending*): da testimonio del hecho de que la unidad del objeto no reside en él, sino que es el resultado de su actividad sintética. (Al igual que con Hegel, donde el acto de la conversión formal invierte la cadena de condiciones en la Cosa incondicional, fundada en sí misma). Regresemos brevemente al antisemitismo, al «acto sintético de la apercepción» que, de la multiplicidad de características (imaginadas) de los judíos, construye la figura antisemítica del «judío». Para pasar como verdadero antisemita, no es suficiente afirmar que estamos en contra de los judíos porque son explotadores e intrigantes codiciosos. Es decir, no basta con que el significante «judío» designe esta serie de características positivas especificas; para dar el siguiente paso crucial debemos decir «son así (explotadores, codiciosos, etc.) *porque* son judíos». El «objeto trascendental» del judaísmo es precisamente esa X vaga que «hace que un judío sea judío» y lo que buscamos en vano entre sus propiedades positivas. Este acto de conversión formal pura, es decir, el «acto sintético» de unir la serie de rasgos positivos en el significante «judío» y así transformarlos en muchas manifestaciones del «judaísmo» en cuanto fundamento oculto, *genera la apariencia de un excedente objetivo*, de una X misteriosa que es «en el judío más que judío mismo», es decir: del objeto trascendental[231]. En el texto de *Crítica de la razón pura* de Kant, este vacío del gesto sintético está indicado por una excepción en el uso del par constitutivo/regulador[232]: en general, los principios «constitutivos» sirven para construir la realidad objetiva, mientras que los principios «reguladores» son meras

máximas subjetivas que guían la razón sin proporcionar acceso al conocimiento positivo. Sin embargo, cuando Kant habla de la existencia (*Dasein*), hace uso del par constitutivo/regulador en medio del dominio mismo de lo constitutivo, al vincularlo con el par matemático/dinámico: «En la aplicación de los conceptos puros del entendimiento a una experiencia posible, el uso de la síntesis de ellos es, ya *matemático*, ya *dinámico*; pues ella se dirige, en parte, solamente a la *intuición* de un fenómeno en general, y en parte a la *existencia*»[233].

Entonces, ¿en qué sentido preciso los principios dinámicos son «solo principios reguladores, y se distinguen de los matemáticos, que son constitutivos»[234]? Los principios del uso matemático de las categorías se refieren al contenido fenoménico intuido (a las propiedades fenoménicas de la cosa); solo los principios dinámicos de la síntesis son lo único que garantiza que el contenido de nuestras representaciones hace referencia a alguna existencia objetiva, independiente del flujo de la conciencia perceptiva. Por lo tanto, ¿cómo debemos explicar la paradoja de hacer que la existencia objetiva dependa no de los principios «constitutivos» sino de los principios «reguladores»? Retomemos, por última vez, la figura antisemita del judío. La síntesis matemática solo puede reunir las propiedades fenoménicas atribuidas al judío (la codicia, el espíritu intrigante, etc.); luego la síntesis dinámica realiza la inversión por medio de la cual esta serie de propiedades es postulada como la manifestación de una X inaccesible, el «judaísmo», es decir, de algo *real*, realmente existente. Aquí operan principios reguladores, ya que la síntesis dinámica no está limitada a los rasgos fenoménicos, sino que los refiere a su sustrato irreconocible subyacente, al objeto trascendental; en este sentido preciso, la existencia de «judío» como irreducible a la serie de predicados, esto es, su existencia como postulación pura (*Setzung*) del objeto trascendental en cuanto sustrato de los predicados fenoménicos, depende de la síntesis dinámica. En términos lacanianos, la síntesis dinámica postula la existencia de una X como el «núcleo del ser» más allá de los predicados (razón por la cual el odio a los judíos no se refiere a sus propiedades fenoménicas sino que apunta al oculto «núcleo de su ser»); una nueva prueba de cómo la «razón» opera en el corazón mismo de la «comprensión», en la postulación más elemental de un objeto como «realmente existente». Por lo tanto, es profundamente significativo que, a través de la subdivisión en la segunda analogía de la experiencia, Kant usa en forma coherente la palabra *Objekt* (que designa una entidad inteligible) y no el *Gegenstand* (que designa una entidad fenoménica simple): la existencia objetiva y externa alcanzada por el uso sintético de los principios reguladores dinámicos es «inteligible», no intuitivo-empírico; es decir, agrega a los rasgos intuitivo-sensibles del objeto una X inteligible y no sensible, y así hace un objeto a partir de este.

En este sentido preciso, Hegel se mantiene dentro del marco fundamental kantiano. En otras palabras, ¿en qué reside la paradoja fundamental del trascendentalismo de Kant? El problema inicial de Kant es el siguiente: dado que mis sentidos me bombardean con una multiplicidad confusa de representaciones, ¿cómo

puedo distinguir, en este flujo, entre las meras representaciones «subjetivas» y los objetos que existen independientemente del flujo de representaciones? La respuesta: mis representaciones adquieren una «condición objetiva» con la síntesis trascendental que las transforma en objetos de la experiencia. Lo que experimento como existencia «objetiva», el «núcleo» mismo del objeto bajo las fluctuaciones fenoménicas en constante cambio, independientes del flujo de mi conciencia, resulta de mi propia (del sujeto) actividad sintética «espontánea». Y, *mutatis mutandis*, Hegel dice lo mismo: el establecimiento de la necesidad absoluta equivale a su propia cancelación, es decir, designa el acto de libertad que «postula» en forma retroactiva algo como necesario.

La «inquietud absoluta del devenir»

El problema con la contingencia reside en su condición de incierta: ¿es antológica (es decir, las cosas en sí son contingentes) o es epistemológica (esto es, la contingencia es una mera expresión del hecho de que *no conocemos* toda la cadena de causas que provocaron el fenómeno supuestamente «contingente»? Hegel socava la suposición común de esta alternativa, en especial la relación externa del ser y el conocimiento: la noción de «realidad» como algo que está dado simplemente, que existe «allá afuera», previa y externa al proceso del conocimiento; la diferencia entre la versión ontológica y la epistemológica es solo que, en el primer caso, la contingencia es parte de la realidad en sí, mientras que, en el segundo caso, la realidad está completamente determinada por la necesidad. En contraste con estas dos versiones, Hegel afirma la tesis básica del idealismo especulativo: el proceso del conocimiento (es decir, nuestra comprensión del objeto) no es algo externo al objeto sino que determina inherentemente su condición (tal como señala Kant, las condiciones de posibilidad de nuestra experiencia también son las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia). En otras palabras, la contingencia expresa la incompletud de nuestro conocimiento, pero *esta incompletud también define ontológicamente el objeto mismo del conocimiento*; da testimonio del hecho de que el objeto en sí aún no está «realizado», completamente actualizado. La condición puramente epistemológica de la contingencia es, pues, invalidada, sin que volvamos a caer en una ingenuidad ontológica: detrás de la apariencia de la contingencia no hay una necesidad oculta y aún desconocida, sino *solo la necesidad de la apariencia de que, detrás de la contingencia superficial, hay una necesidad sustancial subyacente*, como en el caso del antisemitismo, donde la apariencia última es la apariencia misma de la necesidad

subyacente, es decir, la apariencia de que, detrás de la serie de rasgos actuales (el desempleo, la desintegración moral, etc.), existe la necesidad oculta del «complot judío». En esto consiste la inversión hegeliana de lo «externo» a la reflexión «absoluta»: en la reflexión externa, la apariencia es la superficie evasiva que esconde su necesidad oculta, mientras que en la reflexión absoluta, la apariencia es la apariencia de esta Necesidad (desconocida) misma detrás de la contingencia. O bien, para usar una formulación aun más especulativa y «hegeliana», si la contingencia es una apariencia que esconde una necesidad oculta, entonces esta necesidad es en sentido estricto *una apariencia de sí misma*.

Este antagonismo inherente de la relación entre la contingencia y la necesidad ofrece un caso ejemplar de la tríada hegeliana: primero, la concepción ontológica «ingenua» que ubica la diferencia en las cosas en sí (algunos acontecimientos son contingentes en sí; otros son necesarios); luego, la actitud de la «reflexión externa» que concibe esta diferencia como puramente epistemológica, es decir, dependiente de la incompletud de nuestro conocimiento (experimentamos como «contingente» un acontecimiento cuando la cadena causal completa que lo produjo sigue fuera de nuestro alcance); y, por último, ¿qué? ¿Cuál es el tercer término además de la elección aparentemente exhaustiva entre la ontología y la epistemología? *La relación misma entre la posibilidad (en cuanto aprehensión subjetiva de la actualidad) y la actualidad (en cuanto objeto de la aprehensión conceptual)*. Tanto la contingencia como la necesidad son categorías que expresan la unidad dialéctica de lo actual y lo posible; solo hay que distinguirlas en la medida en que la contingencia designe esta unidad concebida en el modo de la subjetividad, de la «inquietud absoluta» del devenir, de la división entre el sujeto y el objeto, y la «necesidad» de este mismo contenido concebido en el modo de la objetividad, del ser determinado, de la identidad del sujeto y del objeto, de la quietud del Resultado[235]. En resumen, estamos de nuevo en la categoría de la *conversión formal* pura; el cambio solo se ocupa de la modalidad de la forma: «Esta *inquietud absoluta* del *devenir* de estas dos determinaciones es la *contingencia*. Pero solo porque cada una se convierte enseguida en su opuesto, igualmente en este otro simplemente *se une a sí mismo*, y esta identidad de ambos, de uno en el otro, es la *necesidad*»[236].

La contraposición hegeliana aquí fue adoptada por Kierkegaard, en su noción de las dos modalidades diferentes de observar un proceso: desde el punto de vista del «devenir» y desde el punto de vista del «ser»[237]. «Luego del hecho», la historia siempre puede leerse como un proceso regido por leyes; es decir, como una sucesión significativa de etapas; sin embargo, en tanto somos los agentes de la historia, subordinados y atrapados en el proceso, la situación parece —al menos en el momento crucial cuando «algo está sucediendo» — abierto, indecidible, lejos de la exposición de una necesidad subyacente. Aquí, debemos tener en cuenta la enseñanza de la mediación de la actitud subjetiva con la objetividad: no podemos reducir una perspectiva a la otra diciendo, por ejemplo, que la imagen «verdadera» es la de la

necesidad descubierta por la «inspección hacia atrás», que la libertad es solo una ilusión de los agentes inmediatos que pasan por alto el hecho de que su actividad es una pequeña rueda en el amplio mecanismo causal; o bien, al contrario, adoptando un tipo de perspectiva existencialista sartreana y afirmando la autonomía y libertad últimas del sujeto, y concibiendo la apariencia del determinismo como la objetivación posterior «práctico-inerte» de la *praxis* espontánea del sujeto. En ambos casos, la unidad ontológica del universo se salva, ya sea en la forma de la necesidad sustancial que maneja los hilos de la espalda del sujeto o en la forma de la actividad autónoma del sujeto que se «objetiviza» a sí mismo en la unidad sustancial. Lo que se pierde es el escándalo ontológico de la *indecidibilidad* última entre las dos opciones. Aquí Hegel es mucho más subversivo que Kierkegaard, quien para escapar del punto muerto da preferencia a la posibilidad por encima de la actualidad y así anuncia la noción bergsoniana de la actualidad en cuanto congelación mecánica del proceso de vida[238].

En la indecidibilidad radica la ambigüedad última de la filosofía de Hegel, indicador de una imposibilidad por medio de la cual se «toca lo real»: ¿cómo podemos concebir la recolección dialéctica[239]? ¿Es una mirada retrospectiva que nos permite discernir los contornos de la necesidad interna donde la perspectiva inmersa en los eventos solo puede percibir una interacción de accidentes, es decir, como la «supresión» (*Aufhebung*) de esta interacción de accidentes en la necesidad lógica subyacente? O, por el contrario, ¿es una mirada que nos permite resucitar la apertura de la situación, su «posibilidad», su contingencia irreducible, en lo que luego, desde la distancia objetiva, aparece como un proceso objetivo necesario? ¿Y acaso esta indecidibilidad no nos lleva de nuevo a nuestro punto de partida?: ¿esta ambigüedad no es nuevamente la manera en que la diferencia sexual está inscrita en el núcleo mismo de la lógica hegeliana?

En la medida en que la relación entre la contingencia y la necesidad sea la del devenir y el ser, es legítimo concebir un *objet a*, este semblante puro, como una especie de «anticipación» del ser de la perspectiva del devenir. Es decir, Hegel concibe la materia como correlativa a la forma incompleta, es decir, a la forma que aún es una «mera forma», una mera anticipación de sí misma en cuanto forma completa. En este sentido preciso, podemos decir que el *objet a* designa ese resto de la materia que da testimonio del hecho de que la forma aún no se realizó por completo, que no se actualizó como la determinación concreta del objeto, que sigue siendo una mera anticipación de sí misma. La anamorfosis espacial debe ser complementada aquí por la anamorfosis temporal (¿qué es la anticipación si no una anamorfosis temporal en que producimos una imagen del objeto distorsionado por la mirada apresurada y adelantada?). Espacialmente, *a* es un objeto cuyos contornos solo se perciben si damos un vistazo de reojo; siempre es imperceptible para la mirada directa[240]. Temporalmente, es un objeto que existe solo en cuanto anticipado o perdido, solo en la modalidad de «no aún» o «ya no», nunca en el «ahora» de un

presente puro e íntegro. El objeto trascendental de Kant (su término para *a*) es, por lo tanto, una especie de *espejismo* que da cuerpo a la desigualdad de la forma consigo misma, no un indicador del excedente del material en sí sobre la forma.

Lo que encontramos aquí es de nuevo la ambigüedad última de Hegel. De acuerdo con la *doxa* estándar, el *telos* del proceso dialéctico es la forma absoluta que impide cualquier exceso de material. Sin embargo, si este es realmente el caso de Hegel, ¿cómo podemos explicar el hecho de que el Resultado nos lanza en efecto de nuevo hacia el remolino, que no es más que la totalidad del camino que debíamos recorrer para llegar al Resultado? En otras palabras, ¿no se trata de una especie de salto de «no aún» al «siempre ya» que constituye la dialéctica hegeliana: nos esforzamos para acercarnos al Objetivo (la forma absoluta desprovista de toda materia), cuando, de repente, establecemos que todo el tiempo habíamos estado allí? ¿Acaso el desplazamiento crucial de un proceso dialéctico no es la inversión de la anticipación, no en su plenitud, sino en su retroacción? Entonces, si la plenitud nunca ocurre en el Presente, ¿acaso esto no da testimonio de la condición irreducible del *objet a*?

La actualidad de lo posible

El contexto ontológico de este salto del «no aún» a «siempre ya» es una especie de «negociación de posiciones» entre la posibilidad y la actualidad: la posibilidad en sí, en su oposición misma respecto de la actualidad, posee una actualidad propia… ¿En qué sentido preciso? Hegel siempre insiste en la primacía absoluta de la actualidad: es cierto, la búsqueda de las «condiciones de posibilidad» abstrae de lo actual, cuestiona, con el fin de (re)constituirlo sobre una base racional; sin embargo, en todas estas reflexiones la actualidad se presupone como algo dado. En otras palabras, nada es más ajeno a Hegel que la especulación leibniziana sobre la multiplicidad de mundos posibles de los cuales el Creador selecciona lo mejor: la especulación sobre los universos posibles siempre ocurre en el contexto del dato duro de la existencia actual. Por otro lado, siempre hay algo traumático en la actualidad cruda de lo que enfrentamos como «actual»; la actualidad siempre se distingue por una marca indeleble de lo (real como) «imposible». El desplazamiento de la actualidad a la posibilidad, la interrupción de la actualidad mediante el cuestionamiento de su posibilidad, es por lo tanto, en última instancia, un esfuerzo por evitar el trauma de lo real, es decir, por integrar lo real concibiéndolo como algo que es significativo dentro

de nuestro universo simbólico[241].

Por supuesto, esta cuadratura del círculo de lo posible y lo actual (es decir, primero la interrupción de la actualidad y luego su derivación de la posibilidad conceptual) nunca funciona, tal como prueba la categoría misma de la contingencia: «contingencia» designa un contenido actual en la medida en que este no puede ser fundamentado por completo en sus condiciones conceptuales de posibilidad. De acuerdo con el sentido común filosófico, la contingencia y la necesidad son las dos modalidades de la actualidad: algo r es necesario en tanto que su opuesto no sea posible; es contingente en tanto que su opuesto también sea posible (en la medida en que las cosas también podrían haber ocurrido de otro modo). Sin embargo, el problema reside en el antagonismo inherente de la noción de posibilidad: la posibilidad designa algo «posible» en el sentido de ser capaz de actualizarse a sí mismo, así como algo «meramente posible» en oposición al ser actual. Esta división interna quizás tenga su más clara expresión en los roles diametralmente opuestos que tiene la noción de posibilidad en la argumentación moral. Por un lado, tenemos la «posibilidad vacía», la excusa externa del débil: «Si realmente hubiese querido, podría haber… (dejado de fumar, etc.)». Al desafiar esta afirmación, Hegel señala una y otra vez la manera en que la verdadera naturaleza de una posibilidad (¿es una posibilidad verdadera o una mera presuposición vacía?) se confirma solo a través de su actualización: la única prueba efectiva de que realmente podemos hacer algo es simplemente hacerlo. Por otro lado, la posibilidad de actuar de otra manera ejerce presión sobre nosotros a modo de «voz de la conciencia»: al ofrecer las típicas excusas («Hice todo lo posible; no tenía otra opción»), la voz superyoica me carcome: «¡No! Podrías haber hecho más». Esto es lo que Kant tiene en mente al insistir en que la libertad es actual ya como posibilidad: al dar lugar a impulsos patológicos y no llevar a cabo mi tarea, se confirma la *actualidad* de mi libertad por medio de mi conciencia de cómo *podría haber* actuado de otra manera[242]. Y esto también es el objetivo de Hegel al mantener que lo actual (*das Wirkliche*) no es lo mismo que eso que simplemente existe (*das Bestehende*): me remuerde la conciencia que mi acto (de dar lugar a los impulsos patológicos) no fuera «actual», que no expresara mi verdadera naturaleza moral; esta diferencia ejerce presión sobre mí a modo de «conciencia».

Podemos discernir la misma lógica en el reciente renacimiento de la teoría de la conspiración (*JFK* de Oliver Stone): ¿quién estuvo detrás del asesinato de Kennedy? La catexis ideológica de este renacimiento es clara: el asesinato de Kennedy adquirió tales dimensiones traumáticas en forma retroactiva, a partir de la experiencia tardía de la guerra de Vietnam, de la corrupción cínica de la administración de Nixon, de la revuelta de los años sesenta que ampliaron la brecha entre la generación joven y el *establishment*. Esta última experiencia transformó a Kennedy en una persona que, de haber permanecido viva, nos habría evitado la guerra de Vietnam, la brecha que separa la generación de los años sesenta del *establishment*, etc. (Lo que la teoría de la

conspiración «reprime», por supuesto, es el hecho doloroso de la *impotencia* de Kennedy: el propio Kennedy no habría podido impedir el surgimiento de esta brecha). La teoría de la conspiración, pues, mantiene vivo el sueño de otros Estados Unidos, diferentes de los que conocimos en los años setenta y ochenta[243].

Por lo tanto, la postura de Hegel respecto de la relación entre la posibilidad y la actualidad es realmente refinada y precisa: la posibilidad es a la vez menos y más que lo que implica su noción; concebida en su oposición abstracta a la actualidad, es una «mera posibilidad» y, en cuanto tal, coincide con su opuesto, con la imposibilidad. Pero, en otro nivel, la posibilidad ya posee cierta actualidad *en su capacidad misma de posibilidad*, razón por la cual cualquier otra demanda para su actualización es superflua. En este sentido, Hegel señala que la idea de que la libertad se realiza a sí misma a través de una serie de fallas: cada intento particular por realizar la libertad puede fracasar; desde su punto de vista, la libertad sigue siendo una posibilidad vacía; pero el continuo esfuerzo de la libertad por realizarse a sí misma da testimonio de su «actualidad», es decir, del hecho de que la libertad no es una «mera noción», sino que manifiesta una tendencia de la esencia misma de la realidad. Por otro lado, el caso supremo de la «mera posibilidad» es lo «universal abstracto» hegeliano; lo que tengo en mente aquí es la conocida paradoja de la relación entre el juicio universal y el juicio de la existencia en el clásico silogismo aristotélico: el juicio de la existencia implica la existencia de su sujeto, mientras que el juicio universal también puede ser verdadero, incluso si su sujeto no existe, porque se ocupa solo de la noción del sujeto. Por ejemplo, si decimos «Al menos un hombre es (o: algunos hombres son) mortal (es)», este juicio es verdadero solo si existe por lo menos un hombre; si, por el contrario, decimos «Un unicornio tiene solo un cuerno», este juicio sigue siendo verdadero, aun cuando los unicornios no existan, porque solo concierne a la determinación inmanente de la noción de «unicornio». Lejos de que su relevancia se limite a las reflexiones puramente teóricas, esta brecha entre lo universal y lo particular tiene efectos materiales palpables (en la política, por ejemplo). De acuerdo con los resultados de una encuesta de opinión pública realizada en otoño de 1991, al elegir entre Bush y un candidato demócrata no especificado, este último ganaría fácilmente; sin embargo, al elegir entre Bush y cualquier otro demócrata en particular, con una cara y un nombre (Kerrey, Cuomo, etc.), Bush ganaría fácilmente. En resumen, el demócrata en general gana sobre Bush, mientras que Bush gana sobre cualquier demócrata concreto. Por desgracia para los demócratas, no había ningún «demócrata en general»[244].

La condición de posibilidad, si bien es diferente de la de actualidad, no es simplemente deficiente respecto de esta. *La posibilidad en cuanto tal ejerce efectos actuales que desaparecen en cuanto se «actualiza»*. Este «cortocircuito» entre la posibilidad y la actualidad funciona en la noción lacaniana de la «castración simbólica»: la llamada «angustia de la castración» no se puede reducir al hecho psicológico de que, al percibir la ausencia del pene en la mujer, el hombre se asusta

porque «también podría perderlo»[245]. En cambio, la «angustia de la castración» designa el momento preciso en que la posibilidad de la castración tiene prioridad sobre su actualidad, es decir, el momento en que la posibilidad misma de la castración, su mera amenaza, produce efectos actuales en nuestra economía psíquica. Esta amenaza, por decirlo de alguna manera, nos «castra», nos marca con una pérdida irreducible. Y es este mismo «cortocircuito» entre la posibilidad y la actualidad lo que define la noción misma de poder: el poder es ejercido *actualmente* solo a modo de amenaza *potencial*, es decir, solo en la medida en que no golpea plenamente, sino que «se mantiene en la reserva»[246]. Basta con recordar la lógica de la autoridad paterna: en cuanto un padre pierde el control y muestra todo su poder (comienza a gritar, golpea a un niño), necesariamente percibimos esta exhibición como ira impotente, es decir, como indicador de su opuesto mismo. En este sentido preciso, la autoridad simbólica siempre, por definición, depende de una potencialidad-posibilidad irreducible, de la actualidad-efectividad de la posibilidad en cuanto posibilidad: dejamos atrás lo real «crudo» y presimbólico y entramos en el universo simbólico en cuanto la posibilidad adquiere su propia actualidad. (Esta paradoja está en funcionamiento en la lucha hegeliana por el reconocimiento entre el [futuro] Amo y Esclavo: decir que, el estancamiento de su lucha se resuelve con la victoria *simbólica* del Amo y la muerte *simbólica* del Esclavo es lo mismo que decir que la mera *posibilidad* de la victoria es suficiente. El pacto simbólico que opera en su lucha les permite detenerse antes de la destrucción física actual y aceptar la posibilidad de la victoria como su actualidad). La amenaza potencial del Amo es mucho peor que su actual muestra de poder. Con esto cuenta Bentham en su matriz de fantasía del Panóptico: el hecho de que el Otro (la mirada en la torre central de observación) *puede* verme; mi incertidumbre radical respecto de si estoy siendo observado o no en cualquier momento preciso genera una angustia mayor que la estimulada por saber que estoy siendo realmente observado. Este excedente de lo que es «en la posibilidad más que la mera posibilidad» y que se pierde en su actualización es *lo real en cuanto imposible*[247].

Es precisamente por este carácter potencial de su poder que un Amo es siempre, por definición, un impostor, es decir, alguien que ocupa ilegítimamente el lugar de la falta en el Otro (el orden simbólico). En otras palabras, el surgimiento de la figura del Amo es de una naturaleza estrictamente *metonímica*: un Amo nunca «se pone a la altura de su noción», de la Muerte en cuanto «Amo absoluto» (Hegel). Es para siempre la «metonimia de la Muerte»; su completa coherencia depende de la postergación, del mantenimiento en la reserva, de una fuerza que afirma tener con falsedad[248]. Sin embargo, sería un error concluir, a partir del hecho de que nadie que ocupa el lugar del Amo es un impostor y un payaso, que las imperfecciones percibidas del Amo subvierten su autoridad. Todo el artificio de «representar al Amo» consiste en saber cómo usar esta brecha misma (entre la «noción» del Amo y su portador empírico) a nuestro favor: la forma que un Amo tiene de reforzar su

autoridad es precisamente presentarse como «un ser humano como el resto de nosotros», lleno de pequeñas debilidades, una persona con quien es bastante posible «hablar con normalidad» cuando no está obligado a ser la voz de la Autoridad. En otro nivel, esta dialéctica fue ampliamente explotada por la iglesia católica, que siempre ha estado dispuesta a tolerar pequeñas infracciones si estas estabilizaban el reino de la Ley: la prostitución, la pornografía, etc., son pecados, aunque no solo pueden ser perdonados, sino que pueden ser recomendados si ayudan a preservar el matrimonio: es mejor una visita periódica al burdel que el divorcio[249].

Esta primacía de la posibilidad sobre la realidad también nos permite articular la diferencia entre el significante fálico y el fetiche. Esta diferencia puede parecer imprecisa porque en ambos casos se trata de un elemento «reflexivo» que complementa la falta primordial (el fetiche llena el vacío del falo materno faltante; el falo es el significante de la falta misma del significante). Sin embargo, como significante de la posibilidad pura, el falo nunca se actualiza por completo (es decir, es el significante vacío el que, aunque carente de todo significado positivo determinado, representa la potencialidad de todo significado futuro posible), mientras que un fetiche siempre afirma una condición actual (es decir, realmente pretende ser el sustituto del falo materno). En otras palabras, en la medida en que un fetiche sea un elemento que completa la falta de falo (de la madre), la definición más concisa del significante fálico es que es un *fetiche de sí mismo*: el falo en cuanto «significante de la castración», por así decirlo, da cuerpo a *su propia carencia*.

PARTE III

SUM. El bucle del goce

5. «Solo la lanza que te aniquiló puede curar tus heridas»

La ópera se consolidó como forma musical alrededor del año 1600 (*La fábula de Orfeo* de Monteverdi, la primera ópera que «sigue con vida», fue compuesta en 1603) y terminó en algún punto después de 1900 (entre los numerosos candidatos para el título de la «última ópera verdadera», se encuentran *Turandot* de Puccini, algunas de las óperas de Richard Strauss y *Wozzeck* de Berg, entre otras). En sus inicios, se encuentran el recitativo (el gran invento de Monteverdi), la aún-no-aria, y al final, la *Sprechgesang*, la «canción hablada», la ya-no-aria. En el medio, en la época que coincide en líneas generales con la de la subjetividad de la Edad Moderna, se podía cantar en el escenario como parte de la puesta en escena de un evento dramático. Por lo tanto, es tentador buscar en la historia de la ópera los rastros de las tendencias y los cambios que conforman la historia de la subjetividad.

Por supuesto, el final de la subjetividad clásica es el punto mismo de la emergencia del sujeto histérico moderno. En este sentido preciso, puede decirse que la historia de la ópera corresponde a la prehistoria del psicoanálisis: no es casual que el fin de la ópera coincida con la emergencia del psicoanálisis. El tema predominante en Schoenberg que lo llevó a la revolución atonal, el contenido que ya no podía articularse en las arias operísticas tonales clásicas, fue precisamente la histeria femenina; *La espera* de Schoenberg, su primera obra maestra atonal, representa el anhelo histérico de una mujer solitaria. Y, como es bien sabido, los primeros analizantes eran mujeres histéricas; es decir, el psicoanálisis fue originalmente una interpretación de la histeria femenina.

La respuesta de lo Real

En los orígenes de la ópera, una constelación intersubjetiva se definió con precisión: la relación entre el sujeto (en ambos sentidos del término: el agente autónomo y el sujeto con poder judicial) y su Amo (rey o divinidad) se revela a través del recitativo del héroe (el contrapunto a la colectividad encarnada por el coro), que es básicamente una súplica dirigida al Amo, un llamado para que tenga piedad, para que haga una excepción o para que perdone al héroe su falta[250]. La primera forma rudimentaria de la subjetividad es esta voz del sujeto que suplica al Amo que suspenda por un breve

instante su propia Ley. Una tensión dramática en la subjetividad surge de la ambigüedad entre el poder y la impotencia del gesto de gracia mediante el cual el Amo responde a la súplica del sujeto. En cuanto a la ideología oficial, la gracia expresa el poder supremo del Amo, el poder de elevarse por encima de la propia ley: solo un verdadero Amo poderoso puede darse el lujo de tener piedad. Lo que tenemos aquí es una especie de intercambio simbólico entre el sujeto humano y su Amo divino: cuando el sujeto, el humano mortal, supera su finitud y alcanza las alturas divinas al ofrecer sacrificarse, el Amo responde con el gesto sublime de la Gracia, la prueba última de *su* humanidad[251]. Sin embargo, este acto de gracia tiene a la vez la marca irreducible de un gesto vacío forzado: en última instancia, el Amo adquiere una virtud a partir de la necesidad, al promover como acto libre aquello que, en todo caso, está obligado a hacer; si niega clemencia, corre el riesgo de que la súplica del sujeto se convierta en una rebelión abierta. Es aquí donde encontramos las complejidades de la dialéctica entre el Amo y el Esclavo que luego elaboraría Hegel: ¿acaso el Amo, en la medida en que depende del reconocimiento del otro, no es efectivamente el esclavo de su propio esclavo?

Por esa razón, la proximidad temporal de la aparición de la ópera y la formulación cartesiana del *cogito* es más que una mera coincidencia: incluso es tentador decir que el paso de *La fábula de Orfeo* de Monteverdi a *Orfeo y Eurídice* de Gluck se corresponde con el desplazamiento de Descartes a Kant. En el nivel formal, este desplazamiento supone un cambio de los recitativos a las arias; en el nivel de contenido dramático, la contribución de Gluck fue una nueva forma de subjetivación. En Monteverdi, tenemos la sublimación en su forma más pura: después de que Orfeo se da vuelta para echar una mirada a Eurídice y la pierde, la Divinidad lo consuela: es cierto, la ha perdido como persona de carne y hueso, pero a partir de entonces podrá discernir sus hermosos rasgos en todas partes, en las estrellas del cielo, en el reluciente rocío de la mañana. Orfeo se apresura a aceptar el beneficio narcisista de esta inversión: es cautivado por la glorificación poética de Eurídice delante de él. (Por supuesto, esto lanza otra luz sobre la eterna pregunta de por qué miró hacia atrás y complicó las cosas. Es simplemente la relación entre la pulsión de muerte y la sublimación creativa: la mirada hacia atrás de Orfeo es un acto perverso en sentido estricto; la pierde intencionalmente para recuperarla como objeto de inspiración poética sublime[252]). Con Gluck, el desenlace es completamente diferente: después de mirar hacia atrás y perder a Eurídice, Orfeo canta su famosa aria «Che faro senza Euridice», y así anuncia su intención de suicidarse. En ese preciso instante de abandono total de sí, interviene el Amor y le devuelve a Eurídice[253]. Esta forma específica de subjetivación (la intervención de la Gracia no como una simple respuesta a la súplica del sujeto, sino como una respuesta en el mismo momento en que el sujeto decide poner en juego su vida) es la vuelta de tuerca que Gluck agrega[254].

Así, el progreso de la ópera completa su primer ciclo: todos los elementos

necesarios para Mozart están presentes en Gluck. Es decir, la «matriz fundamental» de Mozart consiste precisamente en un gesto de subjetivación mediante el cual la afirmación de la autonomía del sujeto (nuestra disposición a sacrificarnos, a llegar al final, a morir, a perderlo todo) da lugar a un gesto de piedad en el Otro. Esta matriz opera en su forma más pura en las dos primeras obras maestras de Mozart, la ópera seria *Idomeneo* y el *singspiel* del rapto en *El rapto en el serrallo*: cuando, en *El rapto en el serrallo*, los dos amantes, prisioneros de Pasha Selim, expresan sin miedo su voluntad a morir, Pasha Selim muestra piedad y los deja ir. Todas las óperas de Mozart que siguieron pueden leerse como variaciones o permutaciones de esta matriz. Por ejemplo, en *Las bodas de Fígaro*, la relación se invierte: el Amo (el conde de Almaviva) no está dispuesto a conceder piedad a su esposa y a Fígaro cuando cree que los ha sorprendido en adulterio. Sin embargo, al caer en la trampa tendida para exponer su propio engaño, se ve obligado a rogar piedad, y la comunidad lo perdona. Así se da un momento utópico único de reconciliación, de integración, entre el Amo y la comunidad de iguales. *Don Giovanni* lleva esta lógica de la piedad a su negación inherente: en esta obra, no encontramos ni ruegos ni piedad. Orgulloso, Don Giovanni niega el llamado a arrepentimiento del fantasma de piedra y, entonces, lo que recibe en lugar de clemencia es el más cruel de los castigos: arder en las llamas del infierno[255]. En este caso, el equilibrio ideal entre la autonomía y la piedad se ve perturbado por la aparición de una autonomía tan radical que no deja lugar para la piedad, una autonomía en la que no es difícil discernir los contornos de lo que Kant llama el «Mal radical». Luego de este momento de desesperación absoluta, cuando se interrumpe por completo la economía de la piedad, el registro cambia en forma milagrosa y, con *La flauta mágica*, entramos en el dominio de la dicha del cuento de hadas. Aquí también encontramos dos veces el gesto de la subjetivación a través de una disposición a morir (tanto Pamina como Papageno están a punto de suicidarse), pero quien interviene e impide la realización de ese acto no es un imponente Amo o Divinidad sino las tres *Wunderknaben*.

Aquí debemos evitar caer en la tentación de concebir esta codependencia mozartiana entre la autonomía y la piedad como una formación de compromiso, como un ilusorio punto de equilibrio entre el aún-no-sujeto que todavía depende de la gracia del Amo (el sujeto del absolutismo iluminado en su relación con el Monarca) y el sujeto totalmente autónomo, dueño de su propio destino. Si cedemos ante esta tentación, perdemos la paradoja fundamental de cómo la *autonomía en sí, en su propia afirmación de sí, depende de la «piedad», de un signo del Otro, de una «respuesta de lo real»*: «La mente empírica ve la respuesta de la piedad como un capricho ajeno, o una mera coincidencia. Por absurdo que parezca, solo el destino puede interrumpir nuestra atadura al destino; el individuo puede redondear su existencia en un todo solo, como Goethe dijo, “si inesperados agentes externos lo ayudan”. Creyéndolo piadosamente y aceptándolo con amargura, Goethe confió la autorrealización de su vida al “demonio’, de su mayor trabajo al diablo»[256]. En

Mozart, por supuesto, el sujeto burgués, con su utilitaria y astuta destreza instrumental, está trabajando arduamente desde el principio (el elemento de la ópera bufa). El lema «Ayúdate a ti mismo y Dios te ayudará» tiene aquí su completo valor: el sujeto nunca es un mero solicitante; por medio de su subterfugio, prepara el terreno con antelación, prepara el plan, de modo que todo lo que el Dios-Amo pueda hacer sea asentir y mostrar su consentimiento después del hecho, tal como el monarca hegeliano. Pero cuanto más claro queda que, en el nivel del contenido, el subterfugio del sujeto ya se ha ocupado del resultado final, más palpable se vuelve el verdadero enigma de la forma: ¿por qué el sujeto aún necesita piedad?, ¿por qué no asume también el acto formal de la decisión?, ¿por qué sigue dependiendo del Otro?

La otra característica que aparentemente contradice la astuta habilidad es que el Otro interviene en el preciso instante en que, en un acto suicida de abandono, el sujeto expresa su disposición a poner todo en juego en un desafiante gesto de renuncia y así rechaza todos los trucos baratos de la razón instrumental. Mientras me esfuerce por negociar, mientras ofrezca sacrificarme, por así decirlo, con los dedos cruzados, contando con la intervención de la gracia en el último minuto, el Otro no responderá. La gracia es un caso de lo que Jon Elster llama «estados que son esencialmente un subproducto»[257]; se produce en cuanto abandonamos toda esperanza y dejamos de contar con ella. La situación aquí es, en última instancia, la misma que cuando Abraham acepta la orden de Dios de sacrificar a su hijo: por haberla aceptado, no tuvo que llevarla a cabo; *pero no podía saberlo de antemano*. ¿Y acaso la misma paradoja no define el llamado «amor maduro» (nuestra pareja realmente apreciará nuestro amor solo si de alguna manera le hacemos saber que no dependemos infantilmente de ella, que podemos sobrevivir sin ella)? En eso consiste la prueba del amor verdadero: finjo que te dejaré y, solo si me demuestras tu capacidad de soportar perderme y recién cuando lo hagas, te volverás digno de mi amor. Tal como señaló Claude Lefort[258], una confianza similar en la respuesta de lo real está en funcionamiento en la democracia, lo cual implica la disolución simbólica de los vínculos sociales (en los actos de elecciones, el futuro de la sociedad se vuelve dependiente de un juego de contingencia numérica); la hipótesis subyacente según la cual, por lo menos en el largo plazo, el resultado será lo mejor para la sociedad jamás puede probarse directamente; siempre depende de una milagrosa coincidencia mínima. En otras palabras, para decirlo en términos kantianos, el estado de esta hipótesis es estrictamente regulativo, no constitutivo, como el de la teleología en Kant. (Es precisamente esta brecha lo que abre el espacio para que la tentación totalitaria imponga directamente sobre la sociedad la «mejor solución para ella»).

Uno de los mitos «posmodernos» más comunes se refiere al fantasma del llamado «paradigma cartesiano de la subjetividad»: la era de la modernidad que está llegando a su fin supuestamente estuvo marcada por el devorador monstruo del Sujeto absoluto y autotransparente, que reduce cada Alteridad a un objeto por «mediar», «internalizar», dominar mediante la manipulación tecnológica, etc., cuyo resultado

último es la actual crisis ecológica. Aquí, la referencia a la historia de la ópera nos permite denunciar este mito mediante la demostración de cómo, lejos de postular un «sujeto absoluto», la filosofía de Kant a Hegel, este apogeo de la «subjetividad de la edad moderna», luchó desesperadamente por articular la paradójica conjunción de la autonomía y la Gracia, es decir, la dependencia por parte de la afirmación misma de la autonomía del sujeto de la respuesta compasiva de una Alteridad[259].

La subjetividad y la gracia

Esta «respuesta de la Real» de la que dependemos, este apoyo en el gran Otro cuyo gesto de respuesta «subjetiva» el abismo del sujeto puro, es lo que Hegel tiene en mente cuando habla de la «astucia de la razón». Hegel concibe la disposición del sujeto a «sacrificar todo» como «el retorno de la conciencia a las profundidades de la noche del yo = yo, que no diferencia ni sabe ya nada, fuera de ella. Este sentimiento es, pues, de hecho, la pérdida de la sustancia y de su enfrentamiento a la conciencia»[260]. El reproche que suele hacerse a Hegel es que, en la «economía cerrada» de su idealismo, esta pérdida revierte automáticamente la nueva positividad del Sujeto-Sustancia idéntico a sí mismo. Pero debemos prestar especial atención a la paradoja de esta inversión. Por un lado, el sacrificio de ninguna manera es fingido, es decir, no es parte del juego en que podemos confiar que lo Absoluto garantizará un resultado feliz. En este punto, Hegel es muy claro y para nada ambiguo: lo que muere en esta experiencia del retorno a la noche del yo = yo es, en última instancia, la Sustancia misma, es decir, Dios en cuanto agente trascendente que mueve los hilos detrás del escenario. Por lo tanto, lo que muere es precisamente Dios en cuanto Razón, que, con su «astucia», garantiza el desenlace feliz del proceso histórico; en resumen: el absoluto Sujeto-Razón, cuya noción suele adjudicarse a Hegel. La interpretación de Hegel del cristianismo es aquí mucho más subversiva que lo que parece. ¿Cómo concibe Hegel la noción cristiana del devenir en hombre de Dios? ¿En qué nivel ubica el signo de igualdad entre Dios y el hombre? En el opuesto radical de la perspectiva habitual que concibe lo «divino» en el hombre como aquello que en él es eterno, noble, etc. Cuando Dios deviene en hombre, se identifica con él en cuanto mortal pecaminoso que sufre. En este sentido, la «muerte de Dios» significa que el sujeto ciertamente se encuentra solo, sin ningún tipo de garantía de la Razón sustancial, del gran Otro.

Pero, por otra parte, y aquí yace la paradoja, estamos lo más lejos posible de

cualquier tipo de desesperación existencial, de la «apertura» del riesgo radical («cuando todo se pone en juego, la Gracia puede intervenir o no»): la inversión en piedad sigue automáticamente, ocurre tan pronto ponemos todo *realmente* en juego. ¿Por qué? Más precisamente, ¿por qué aquí está totalmente fuera de lugar la cuestión estándar de Derrida («¿Qué pasaría si la inversión no llegara? ¿Qué pasaría si ninguna "respuesta de lo Real' siguiera la pérdida radical?»)? Solo hay una explicación posible: la inversión de la pérdida en salvación por medio de la Gracia es un acto puramente formal de conversión; es decir, *la intervención de la Gracia no es algo distinto de la pérdida anterior, sino la pérdida en sí, el mismo acto de renuncia de sí, concebido desde otra perspectiva*. En el cristianismo, esto significa que la muerte de Cristo es al mismo tiempo un día de dolor y un día de alegría: Dios-Cristo tuvo que morir para poder volver a la vida como la comunidad de creyentes (el «Espíritu Santo»). En lugar de la «sustancia» en cuanto Dios-Amo, el inescrutable Destino que reina en su Más allá, obtenemos la «sustancia» en cuanto comunidad de creyentes. En este sentido preciso, «solo la lanza que te aniquiló puede curar tus heridas»: la muerte de Dios *es* su resurrección, el arma que mató a Cristo *es* el instrumento que creó la comunidad cristiana del Espíritu Santo.

Por lo tanto, la subjetividad implica una especie de bucle, un círculo vicioso, una paradoja económica que puede traducirse en diversas formas: la de Hegel, la de Wagner, la de Lacan, etc. Para Lacan, la castración significa que la Cosa—*jouissance* debe perderse para ser recuperada en la escalera del deseo; es decir, el orden simbólico recupera su propia deuda constitutiva. Para Wagner en *Parsifal*, solo la lanza que te aniquiló puede curar tus heridas. Para Hegel, la identidad inmediata de la sustancia debe perderse para ser recuperada por medio de la mediación subjetiva. Lo que llamamos «sujeto» es, en última instancia, un nombre para esta paradoja económica (o, más precisamente, cortocircuito económico), mediante la cual *las condiciones de posibilidad coinciden con las condiciones de imposibilidad*. Este doble vínculo, que constituye el sujeto, fue articulado explícitamente por Kant por primera vez: puede decirse que el yo de la apercepción trascendental es «consciente de sí mismo», puede experimentarse a sí mismo como agente libre y espontáneo, hasta el punto en que se vuelve inaccesible a sí mismo como la «Cosa que piensa»; el sujeto de la razón práctica puede actuar moralmente (por obligación) hasta que se le prohíbe todo acceso directo al Bien Supremo; etc. El punto de estas paradojas es que lo que llamamos «subjetivación» (el reconocimiento de uno mismo en la interpelación, al asumir un mandato simbólico impuesto) es una especie de mecanismo de defensa contra un abismo, una brecha, que «es» el sujeto. La teoría althusseriana concibe al sujeto como el efecto del reconocimiento (erróneo) de la ideología: el sujeto emerge en un acto que vuelve invisible su propia causalidad. La referencia a la ópera nos permite discernir los contornos de un círculo vicioso que define la dimensión de la subjetividad, aunque no es el círculo althusseriano de la interpelación: el momento althusseriano del cierre del círculo, del reconocimiento

(erróneo) de la interpelación, no es el efecto directo de un «proceso sin sujeto», sino un intento de curar la herida misma de la subjetividad.

Encontramos este antagonismo entre el sujeto y la subjetividad en las tres críticas de Kant. En el dominio de la «razón pura», el sujeto de la apercepción pura (S/, el «yo pienso» vacío) se degrada necesariamente en el *Schein* trascendental y lo confunde con una «*sustancia* que piensa»; es decir, asume falsamente que, mediante la conciencia de sí, puede acceder a sí mismo en cuanto Cosa en sí. En el dominio de la «razón práctica», el sujeto moral (sometido a la *forma* universal de imperativo categórico y constituido por ella) cae necesariamente presa del *Schein* del Bien Supremo y eleva parte del contenido «patológico» al objetivo e ímpetu de su actividad moral. En el ámbito del «juicio», el sujeto que reflexiona ignora necesariamente el carácter puramente *regulador* de una sentencia teleológica (es decir, el hecho de que este juicio solo se ocupa de la relación reflexiva del sujeto con la realidad, no de la realidad en sí) y malinterpreta la teleología como algo de la realidad misma, como su determinación *constitutiva*. La característica fundamental en los tres casos es una *división* irreducible del sujeto: entre el S/ y la «persona» sustancial en la razón pura, entre cumplir con el deber por el bien del deber y servir a parte del Bien Supremo en la razón práctica, y entre la experiencia sublime de la brecha que separa los fenómenos de la Idea suprasensible y el «aburguesamiento» de esta brecha a través de la belleza y la teleología de la habilidad del juicio. En los tres casos, el «lapso» designa el paso del sujeto a la subjetivación: en mi calidad de sujeto que sabe, me «subjetivo» al reconocerme como «persona» en la totalidad de mi contenido; en mi calidad de sujeto moral, me «subjetivo» al someterme ante un Bien Supremo sustancial; y en mi calidad de sujeto reflexivo y crítico, me «subjetivo» al identificar mi lugar en una estructura teleológica y armoniosa del universo. En los tres casos, la lógica de este «lapso» es la de una ilusión que, aun cuando su mecanismo está expuesto, sigue funcionando: sé (o puedo saber) que los juicios teleológicos son meras reflexiones subjetivas, no conocimientos genuinos de la realidad; de todas formas, no puedo *abstenerme de hacer observaciones teleológicas*; etc. En los tres casos, el sujeto kantiano está, pues, atrapado en una especie de doble vínculo: en la razón práctica, es evidente que el verdadero superyó-inverso del «Du kannst, denn du sollst!» (Puedes porque debes) kantiano es «Debes, aunque sepas que no puedes, que no es posible», es decir, una orden imposible que jamás podrá satisfacerse y, en cuanto tal, condena al sujeto a la eterna división. En la teleología, por el contrario, «sabes que no tienes que hacerlo, y aun así no puedes dejar de hacerlo».

Para decirlo de otra manera, el «lapso» (hacia la teleología, hacia la noción sustancial de Bien Supremo) es un esfuerzo por curar la herida del sujeto en cuanto S/, para llenar el vacío que hace inaccesible a la Cosa: reincorpora al sujeto en la «gran cadena de ser». Y lejos de actuar como obstáculo, este mismo doble vínculo sirvió como palanca para el desarrollo futuro de la problemática filosófica. En otras

palabras, el mérito de Kant consiste, pues, en la misma característica que suele ser blanco de los críticos: *mediante un único gesto, su filosofía abre el espacio (la posibilidad, la necesidad) para una cosa y hace que esta cosa sea inaccesible y/o imposible de lograrse*, como si la apertura fuera posible solo a cambio de la tachadura instantánea[261]. Maimon, contemporáneo de Kant, fue el primero en señalar que el dualismo de Kant entre la razón y el sentido crea la necesidad de un giro trascendental (para escapar del escepticismo de Hume) y también lo hace imposible. En el mismo sentido, se suele reprochar a Kant que concibe las Cosas en sí como presupuestos necesarios de nuestro conocimiento (que proporciona el «material» que debe formarse con la grilla trascendental), pero al mismo tiempo los hace inaccesibles para nuestro conocimiento. En otro nivel, el acto ético puro es impuesto incondicionalmente por el imperativo moral *y* algo que, a efectos prácticos, sigue siendo imposible de lograrse, ya que jamás podemos estar completamente seguros de la ausencia total de consideraciones «patológicas» en ninguno de nuestros actos. Esta entidad, necesaria e imposible en un único movimiento, es lo Real lacaniano[262]. Y la línea que separa a Kant de Hegel es aquí mucho más delgada que lo que parece: todo lo que Hegel hizo fue llevar a su conclusión esta coincidencia de las condiciones de posibilidad y las condiciones de imposibilidad: si postular y prohibir coinciden por completo, no hay necesidad de la Cosa en sí; es decir, el reflejo del En sí se crea en el acto mismo de prohibir.

¿Y no es esta misma simultaneidad absoluta de postulación y prohibición lo que define el *objet petit a* lacaniano, el objeto-causa del deseo? En este sentido preciso, se puede decir que Lacan logra el crítico proyecto kantiano al complementarlo con una cuarta crítica, la «crítica del deseo puro», el fundamento de las primeras tres críticas[263]. El deseo se vuelve «puro» en cuanto deja de ser concebido como el deseo de un objeto «patológico» (dado en forma positiva), en cuanto es postulado como el deseo de un objeto cuya emergencia coincide con su abandono, es decir, que no es más que el trazo de su propio abandono. Aquí hay que tener en cuenta la diferencia entre esta postura kantiana y la postura tradicional «espiritualista» de correr tras el infinito, libre de todo apego a la particularidad sensible (el modelo platónico del amor que se eleva del amor por una persona en particular al amor por la Idea de la Belleza en cuanto tal): lejos de ser otra versión de tal deseo espiritualizado y etéreo, el «deseo puro» kantiano se limita a la paradoja de la finitud del sujeto. Si el sujeto pudiera traspasar las limitaciones de su finitud y dar el paso al dominio nouménico, el objeto sublime mismo que constituye su deseo como «puro» se perdería (encontramos la misma paradoja en la filosofía práctica de Kant: la propia inaccesibilidad de la Cosa es lo que nos hace capaces de llevar a cabo actos morales).

De Mozart a Wagner

Aun así, la historia está lejos de terminar en este punto. La línea que siguen las óperas de Mozart, desde su matriz fundamental, pasando por sus variaciones hasta la inversión final, hasta llegar a la dicha de *La flauta mágica*, se repite, en otro nivel, en las óperas de Richard Wagner. El eslabón que falta entre Mozart y Wagner es proporcionado por *Fidelio* de Beethoven. Por un lado, encontramos la intervención de la Piedad que sigue al gesto de subjetivación del sacrificio de uno mismo en su estado más puro: cuando Pizarro, el malvado gobernador de la prisión, quiere deshacerse de Florestan, Leonora, la fiel esposa de Florestan, disfrazada de hombre y empleada como asistente de la prisión bajo el falso nombre de Fidelio, se interpone entre los dos y utiliza su propio cuerpo como escudo para defender a Florestan, y así revela su verdadera identidad. En el mismo instante en que Pizarro amenaza con matarla, suena una trompeta que anuncia la llegada del ministro, el mensajero del buen rey que viene a liberar a Florestan. Por otro lado, ya encontramos aquí el momento clave de la matriz fundamental de Wagner: la redención del hombre a través de la voluntad de sacrificarse de la mujer[264]. Incluso es tentador decir que todo (este apogeo de la exaltación de la pareja burguesa) en *Fidelio* está dirigido al momento sublime del sacrificio redentor de la mujer, que tiene doble consecuencia. Debido al entusiasmo ético exaltado, la obra *Fidelio* siempre ha estado rodeada de una especie de aura mágica (tan tarde como 1955, cuando se presentó en la apertura de la renovada ópera de Viena, comenzaron a circular rumores en Viena sobre lisiados que recuperaban su capacidad de caminar y ciegos que recuperaban la vista). Sin embargo, esta misma obsesión por el gesto ético implica una especie de «suspensión ética de la estética» que parece minar la potencial puesta en escena de la ópera: en el momento crucial, cae el telón y la ópera misma es suplantada por un interludio sinfónico capaz de representar la intensidad de la exaltación sublime (la obertura *Leonora III*, generalmente representada entre el desenlace, la llegada del ministro, y el exultante final), como si esta exaltación no cumpliera con las «consideraciones de representabilidad», como si algo en ella se resistiera a la puesta en escena[265].

Para que ocurra el desplazamiento al universo de Wagner, solo debemos manchar al hombre y a la mujer con una determinada «patología»: el hombre que se rescatará ya no es un héroe inocente, sino un pecador que sufre, una especie de judío errante al que no se le permite morir, ya que está condenado por una transgresión atroz pasada a vagar por siempre en el dominio entre las dos muertes. (A diferencia de Florestan, quien en su famosa aria que abre el segundo acto de *Fidelio*, antes de la fantasmagórica aparición de Leonora, repite casi obsesivamente cómo «ha cumplido con su deber» [*ich habe meine Pflicht getan*], el héroe wagneriano no actuó de acuerdo con su «deber», su mandato ético). El contrapunto de esta interpelación fallida es que la mujer, la redentora del héroe, adquiere las inconfundibles

características de la histeria, de modo que obtenemos solo una especie de fantasía espejada y multiplicada. Por un lado, *El holandés errante* «podría reducirse al momento en que el holandés baja —casi podríamos decir que sale— de su imagen, mientras Senta, que lo ha conjurado como Elsa al caballero [en *Lohengrin*], se queda mirándolo fijo a los ojos. La ópera entera no es más que el intento de desplegar este momento en el tiempo»[266]. (¿Y acaso el último gran acto de *Tristán e Isolda* no es una inversión de esta fantasmagoría? ¿La aparición de Isolda no es conjurada por el agónico Tristán? Es por eso que las dos recientes puestas en escena de Wagner, que desplazaron parte de la acción a la fantasmagoría de una de las personas en escena, están justificadas por completo: la interpretación de Harry Kupfer del holandés como la visión histérica de Senta; la interpretación de Jean-Pierre Ponelle de la llegada de Isolda y la muerte extática como la visión del agónico Tristán[267]). Por otro lado, esta figura de la mujer dispuesta a sacrificarse claramente es una fantasmagoría masculina ostentosa, en este caso una fantasmagoría del propio Wagner. Basta con citar el siguiente pasaje de su carta a Liszt a propósito de su historia de amor con Mathilde Wesendonk: «El amor de una mujer tierna me ha hecho feliz; se atrevió a lanzarse a un mar de sufrimiento y agonía para poder decirme “te amo”. Nadie que desconozca toda su ternura puede juzgar lo mucho que había sufrido. No escatimamos en nada y, en consecuencia, yo estoy redimido y ella es benditamente feliz porque es consciente de ello»[268]. Por eso, tenemos bastantes razones para concebir *El holandés errante* como la primera ópera «verdadera» de Wagner: el hombre que sufre, condenado a vagar en el dominio «entre las dos muertes», es rescatado por el sacrificio de una mujer. Es aquí donde encontramos la matriz fundamental en su estado más puro, y todas las óperas posteriores de Wagner se pueden generar a partir de ella con algunas variaciones[269]. Aquí, también, la forma elemental de la canción es la súplica, la queja del hombre, cuyo primer caso paradigmático es el monólogo de *El holandés errante*, donde aprendemos acerca de su triste destino, navegando eternamente en un barco fantasma. Los momentos más poderosos de *Parsifal*, la última ópera de Wagner, también son dos súplicas al rey pescador Amfortas; aquí, al igual que en el caso del holandés, el contenido de la súplica es casi exactamente lo contrario del ruego que abre la historia de la ópera: en Wagner, el héroe lamenta su propia incapacidad para encontrar la paz en la muerte, es decir, su destino de sufrimiento eterno[270]. El gesto de Gracia, la «respuesta de lo Real», que cierra Parsifal es un acto del propio Parsifal, quien interviene en el último minuto y evita que los caballeros maten a Amfortas y le pongan fin a sus lamentos con la lanza. Este es el resumen de la historia: El Santo Grial, el recipiente que contiene la sangre de Cristo, está guardado en el castillo Montsalvat, pero su gobernante Amfortas, el rey pescador, está lisiado: traicionó la santidad del Grial al dejarse seducir por Kundry, una esclava del malvado mago Klingsor, quien se castró a sí mismo para poder resistirse al impulso sexual. Mientras Amfortas estaba en brazos de Kundry, Klingsor le arrebató la lanza sagrada (aquella con que Longino hirió a Cristo en la cruz) y lo

hirió en el muslo; esta herida condena a Amfortas a una vida de eterno sufrimiento. El joven Parsifal entra en el terreno de Montsalvat y mata un cisne, y sin saberlo comete un delito. El viejo sabio Gurnemanz reconoce en él al perfecto tonto que, según la profecía, rescatará a Amfortas; lo lleva al templo del Grial, donde Parsifal es testigo del ritual de la divulgación del Grial realizado por el dolorido Amfortas. Decepcionado porque este ritual no despierta nada en Parsifal, Gurnemanz lo echa. En el segundo acto, Parsifal entra en el mágico castillo de Klingsor donde Kundry intenta seducirlo. En cuanto ella lo besa, Parsifal siente repentinamente compasión por el dolorido Amfortas y la aleja. Cuando Klingsor arroja la lanza sagrada hacia él, Parsifal la detiene alzando la mano. Como se resistió a la seducción de Kundry, Klingsor no tiene ningún poder sobre él. Al hacer la señal de la cruz con la lanza, Parsifal disipa la magia de Klingsor y el castillo se desmorona. En el tercer acto, después de muchos años de vagabundeo, Parsifal regresa un Viernes Santo a Montsalvat y revela a Gurnemanz que ha recuperado la lanza robada. Gurnemanz lo unge como el nuevo rey. Parsifal bautiza a la arrepentida Kundry, experimenta la paz interior y la elevación del Viernes Santo, y vuelve a entrar en el templo del Grial, donde encuentra a Amfortas rodeado de caballeros enfurecidos, como un animal herido y atrapado. Los caballeros quieren obligarlo a realizar el ritual del Grial. Incapaz de hacerlo, Amfortas les implora que lo maten y lo liberen de su sufrimiento, pero en el último segundo entra Parsifal, cura su herida con un toque de la lanza («solo la lanza que te aniquiló puede curar tus heridas»), se autoproclama nuevo rey y ordena que el Grial se mantenga siempre a la vista, mientras Kundry muere en silencio. Aquí es imposible evitar, como primera reacción espontánea, el asombro ante semejante conjunto de personajes centrales llamativos expresado por Thomas Mann (entre otros): «Un degenerado avanzado y ofensivo tras otro: un mago que se castra a sí mismo; una doble personalidad desesperada, compuesta por un brujo y una María Magdalena arrepentida, con etapas de transición catalépticas; un sumo sacerdote enfermo de amor, a la espera de la redención que le llegará de la mano de un joven casto; el joven, un “completo” tonto y redentor»[271].

La forma de poner un poco de orden a este aparente lío es con una simple referencia a los cuatro elementos del discurso matriz de Lacan: el lisiado rey Amfortas como S1, el Amo; el mago Klingsor como el semblante del conocimiento, S2 (el semblante de la condición de Klingsor queda confirmado por el carácter fantasmagórico de su castillo mágico: en cuanto Parsifal hace la señal de la cruz, se derrumba[272]); Kundry como S/, la mujer histérica dividida (lo que exige del otro es precisamente que se niegue a cumplir su demanda, es decir, que se resista a su conquista); Parsifal, el «completo tonto», como el *objet petit a*, el objeto-causa del deseo de Kundry, aunque totalmente insensible a los encantos femeninos[273]. La característica más extraña es la falta de toda acción apropiada en la ópera. Lo que en realidad ocurre es una sucesión de gestos puramente simbólicos negativos o vacíos: Parsifal *no comprende* el ritual; *rechaza* los avances de Kundry; *hace la señal* de la

cruz con la lanza; *se autoproclama* rey. En esto consiste la dimensión más sublime de *Parsifal*: prescinde por completo de la «acción» habitual (de «hacer algo» positivamente) y se limita a la oposición más elemental entre el acto de renuncia/rechazo y el gesto simbólico vacío[274]. Parsifal tiene dos gestos decisivos: en el segundo acto, rechaza los avances de Kundry y, en el tercer acto, en lo que tal vez sea el crucial punto de inflexión de la ópera, se autoproclama rey, acompañado por el tambor en cuatro tiempos («que hoy puede saludarme como rey»). En el primer caso, tenemos el acto en cuanto repetición mediante la cual Parsifal se identifica con el sufrimiento de Amfortas y lo sufre en carne propia; en el segundo caso, tenemos el acto en cuanto acto performativo mediante el cual Parsifal asume el mandato simbólico del rey, el guardián del Grial[275]. Entonces, ¿qué nos puede decir este grupo de excéntricos y sus (no) acciones?

«Voy a hablarles sobre la lamella»

Comencemos echando un vistazo más de cerca a la misteriosa lesión que impide que Amfortas encuentre la paz en la muerte. Esta herida, por supuesto, es otro nombre para su opuesto, para cierto excedente de *jouissance*. Para delinear sus contornos con mayor precisión, tomemos como punto de partida un nuevo libro sobre Lacan, *Death and Desire* de Richard Boothby[276]. Su tesis central, aunque en última instancia falsa, es profundamente satisfactoria en el sentido de un pedido de simetría: es como si proporcionara la pieza faltante de un rompecabezas. La tríada de lo Imaginario, lo Real y lo Simbólico provee las coordenadas fundamentales del espacio teórico lacaniano; pero estas no pueden ser concebidas en simultáneo, en sincronicidad pura, es decir, siempre estamos obligados a elegir un par a la vez (tal como ocurre con la tríada de Kierkegaard de lo estético, lo ético y lo religioso): lo Simbólico versus lo Imaginario, lo Real versus lo Simbólico. Las interpretaciones de Lacan hasta el momento predominantes tendían a acentuar ya fuera el eje de lo Imaginario y lo Simbólico (la simbolización, la realización simbólica, opuesta al autoengaño imaginario en el Lacan de los años cincuenta) o el eje de lo Simbólico y lo Real (el encuentro traumático de lo Real como punto en que falla la simbolización en el último Lacan). Lo que Boothby ofrece como clave para todo el edificio teórico lacaniano es simplemente el tercer eje aún no explotado: lo Imaginario versus lo Real. Es decir, de acuerdo con Boothby, la teoría de la etapa espejo no solo es

cronológicamente la primera contribución de Lacan al psicoanálisis, sino que también designa el hecho original que define la condición del hombre: la alienación en la imagen reflejada debido al nacimiento prematuro del hombre y su impotencia en los primeros años de vida, esta fijación con la *imago*, interrumpe el flujo de vida ágil, introduce un *béance*, una brecha irreducible que separa para siempre el yo imaginario (la imagen reflejada íntegra pero inmóvil, una especie de imagen cinematográfica detenida) del brote polimorfo y caótico de pulsiones corporales (el verdadero Ello). Desde esta perspectiva, lo Simbólico es de una naturaleza estrictamente secundaria respecto de la tensión original entre lo Imaginario y lo Real: su lugar es el vacío abierto por la exclusión de la riqueza polimorfa de las pulsiones corporales. La simbolización designa el esfuerzo del sujeto, siempre fragmentario y, en última instancia, condenado al fracaso, para traer a la luz del día, mediante representantes simbólicos, lo Real de las pulsiones corporales excluido por identificación imaginaria; por eso, es una especie de compromiso-formación mediante el cual el sujeto integra los fragmentos aislados de lo Real.

En este sentido, Boothby interpreta la pulsión de muerte como el resurgimiento de lo que estaba aislado cuando el yo se constituyó a sí mismo mediante la identificación: el retorno a los impulsos polimorfos es experimentado por el yo como una amenaza de muerte, ya que en realidad implica la disolución de su identidad imaginaria. Lo Real ejecutado, pues, regresa en dos modos: como ira salvaje, destructiva y no simbolizada, o en forma de mediación simbólica, es decir, «suprimida» (*aufgehoben*) en el medio simbólico. La elegancia de la teoría de Boothby se enciende al interpretar la pulsión de muerte como su opuesto: como el retorno de la fuerza vital, de la parte del Ello excluido por imposición de la máscara petrificada del yo. Por lo tanto, lo que resurge en la «pulsión de muerte» es, *en* última instancia, la vida misma, y el hecho de que el yo perciba este retorno como una amenaza de muerte confirma precisamente el carácter «represivo» y pervertido del yo: el verdadero representante de la muerte es el yo en sí, como la *imago* que interrumpe el flujo de vida.

En este contexto, Boothby también reinterpreta la distinción de Lacan entre las dos muertes: la primera muerte es la muerte del yo, la disolución de sus identificaciones imaginarias, mientras que la segunda muerte designa la interrupción del flujo de vida presimbólico en sí. Aquí, sin embargo, los problemas comienzan con esta construcción de otra manera simple y elegante: el precio por pagar es que el edificio teórico de Lacan queda reducido, en última instancia, a la oposición que caracteriza el campo de la *Lebensphilosophie*, es decir, a la oposición entre una fuerza vital polimorfa y original y su posterior coagulación, el confinamiento a la cama procustiana de *imagos*. Por esta razón, en el esquema de Boothby no hay lugar para la fundamental idea lacaniana según la cual el orden simbólico «es sinónimo de muerte» en el sentido preciso de «humillar» lo real del cuerpo, de subordinarlo a un automatismo ajeno, de perturbar su ritmo instintivo «natural», *y así producir el*

excedente de deseo, es decir, el deseo como excedente: la misma máquina simbólica que «mortifica» el cuerpo vivo produce lo contrario de la mortificación, el deseo inmortal, lo Real de la «vida pura» que elude la simbolización.

Para aclarar este punto, consideremos un ejemplo que, en un primer abordaje, puede parecer que confirma la tesis de Boothby: *Tristán e Isolda* de Wagner. ¿Qué efecto preciso tiene el filtro proporcionado por la Brangäne, fiel doncella de Isolda, en los futuros amantes? «Wagner jamás pretende dar a entender que el amor de Tristán e Isolda es la *consecuencia física* del filtro, sino solo que la pareja, después de haber bebido lo que imaginan que es la bebida de la Muerte y creer que han visto la tierra y el mar y el cielo por última vez, se siente libre para confesar, cuando la poción comienza a hacerles efecto, el amor que han sentido por tanto tiempo pero se han ocultado entre ellos e incluso a ellos mismos»[277]. Por lo tanto, el punto es que luego de beber el filtro, Tristán e Isolda se encuentran en el dominio «entre las dos muertes», con vida pero libres de todo vínculo simbólico. *Solo en esa posición subjetiva pueden confesar su amor*. En otras palabras, el «efecto mágico» del filtro es simplemente que interrumpe al «gran Otro», la realidad simbólica de las obligaciones sociales (los honores, los votos, etc.). ¿Acaso esta tesis no coincide plenamente con la visión de Boothby del dominio «entre las dos muertes» como el espacio donde la identificación imaginaria, así como las identidades simbólicas que se le atribuyen, queda invalidada, de modo que lo Real excluido (la pulsión de vida pura) puede emerger con toda su fuerza, aunque como su opuesto, la pulsión de muerte? Según el propio Wagner, la pasión de Tristán e Isolda expresa el anhelo por la «paz eterna» de la muerte. Sin embargo, debemos evitar caer en la trampa de concebir esta pulsión de vida pura como una entidad sustancial que subsiste antes de quedar envuelta en la red simbólica: esta «ilusión óptica» hace invisible cómo la misma mediación del orden simbólico transforma el «instinto» orgánico en un anhelo insaciable que solo puede encontrar consuelo en la muerte. En otras palabras, esta «vida pura» más allá de la muerte, este anhelo que va más allá del circuito de la generación y la corrupción, ¿no es el *producto* de la simbolización, de modo que la simbolización en sí engendra el excedente que escapa a ella? Al concebir el orden simbólico como una agencia que llena el vacío entre lo Imaginario y lo Real abierto por la identificación en espejo, Boothby evita su paradoja constitutiva: lo Simbólico en sí abre la herida que declara sanar.

Aquí, lo que debemos hacer, en una elaboración teórica más detallada, es abordar de un nuevo modo la relación entre Lacan y Heidegger. En los años cincuenta, Lacan trató de leer la «pulsión de muerte» en el contexto del «ser hacia la muerte» (*Sein-zum-Tode*) de Heidegger, que concibe la muerte como el límite inherente y fundamental de la simbolización, lo cual explica su condición temporal irreducible. Con el desplazamiento de Lacan hacia lo Real a partir de los años sesenta, la indestructible vida que brota en el dominio «entre las dos muertes» se desprende como el objeto último del terror. Lacan delinea sus contornos hacia el final del

capítulo 15 de *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, donde propone su propio mito, construido sobre el modelo de la fábula de Aristófanes de *El Banquete* de Platón, el mito de *l'hommelette* (pequeño hombre femenino: *omelette*[278]):

> Cada vez que se rompen las membranas del huevo de donde va a salir el feto que ha de convertirse en recién nacido, imagínense por un instante que de él se escapa algo, y que con un huevo se puede hacer tan fácilmente como con un hombre, el *hommelette*, o la *lamella*.
>
> La *lamella* es una cosa extra plano, que se mueve como una ameba. Solo que el asunto es un poco más complicado. Pero anda por todas partes. Y como es algo […] relacionado con lo que el ser sexuado pierde en la sexualidad, es, como la ameba, respecto de los seres sexuados, inmortal, porque sobrevive a cualquier división, a cualquier intervención cisípara. Y puede dar vueltas.
>
> ¡Bien! Esto no es muy tranquilizador. Pero supongamos que se acerca y cubre nuestro rostro mientras dormimos plácidamente […].
>
> No entiendo cómo no nos uniríamos en batalla con un ser capaz de hacer esto. Pero no sería una batalla muy conveniente. Este *lamella*, este órgano, cuya característica es no existir, aunque de todos modos es un órgano […] es la libido.
>
> Y es la libido en cuanto instinto vital puro, es decir, la vida inmortal, o la vida incontenible, la vida que no necesita de un órgano, la vida simplificada e indestructible. Es precisamente lo que se sustrae al ser vivo por virtud del hecho de estar sometido al ciclo de la reproducción sexual. Y es esto lo que representan, equivalen, todas las formas del *objet a* que se pueden enumerar. Los *objets a* no son más que sus representantes, sus figuras. El pecho (como equívoco, como elemento característico de la organización de los mamíferos, la placenta por ejemplo) sin duda representa esa parte de sí mismo que el individuo pierde al nacer y que puede servir para simbolizar el más profundo objeto perdido[279].

Lo que tenemos aquí es una Alteridad previa a la intersubjetividad: la relación «imposible» del sujeto con esta criatura que parece una ameba es a lo que se refiere Lacan, en última instancia, con su fórmula S/ <> *a*[280]. La mejor manera de aclarar este punto quizás sea permitirnos la cadena de asociaciones populares-culturales que la descripción de Lacan evoca. ¿Acaso el alien de la película de Ridley Scott con el mismo nombre no es la *lamella* en su estado más puro? ¿Los elementos clave del mito de Lacan no están contenidos en la primera escena verdaderamente horrible de la película, cuando, en esa cueva del planeta desconocido parecida a un seno materno, el «alien» salta del globo en forma de huevo al abrirse la tapa y se pega al rostro de

John Hurt? Esta criatura aplanada, que parece una ameba y envuelve la cara del sujeto, representa la vida incontenible más allá de toda forma finita que no son más que sus representantes, sus figuras (más adelante en la película, el «alien» es capaz de asumir diversas formas), inmortales e indestructibles (basta con recordar la desagradable emoción del momento en que un científico corta con el bisturí la pata de la criatura que envuelve la cara de Hurt: el líquido que gotea de ella cae sobre el suelo de metal y lo corroe inmediatamente; nada puede resistirse a esa criatura[281]).

La segunda asociación que nos lleva de vuelta a Wagner es un detalle de la versión cinematográfica de Syberberg de *Parsifal*. Syberberg representa la herida de Amfortas como externalizada: sus sirvientes se la presentan en una almohada, como un objeto parcial que parece una vagina de la que sale sangre continuamente (como, *vulgari eloquentia*, una vagina en un eterno período). Esta palpitante apertura, con un órgano que es al mismo tiempo el organismo entero (recordemos un tema homólogo en una serie de cuentos de ciencia ficción, como el ojo gigante que vive su propia vida), personifica la vida en su indestructibilidad: el dolor de Amfortas se debe al hecho de que es incapaz de morir, que está condenado a una vida de eterno sufrimiento; recién cuando, al final, Parsifal cura su herida con «la lanza que lo aniquiló», Amfortas puede descansar y morir. Esta herida, que persiste fuera de sí como una cosa *no muerta*, es el «objeto del psicoanálisis»[282].

Lo performativo en Wagner

Si, entonces, *El holandés errante* representa la matriz fundamental del universo de Wagner (la redención del hombre a través del sacrificio de una mujer), *Parsifal*, su última ópera, debe concebirse como el cierre de una serie de variaciones, tan dichosa excepción como *La flauta mágica* de Mozart[283]. El paralelismo entre *La flauta mágica* y *Parsifal* es habitual. Basta con recordar un lindo detalle de la versión cinematográfica de Bergman de *La flauta*: en la pausa entre el primer acto y el segundo, el actor que canta a Sarastro estudia la partitura de *Parsifal*. En ambos casos, un joven héroe, en un principio ignorante, después de superar con éxito la prueba ocupa el lugar del antiguo gobernante del templo (Sarastro es reemplazado por Tamino y Amfortas por Parsifal); Jacques Chailley incluso compuso un relato único en que todo lo que tenemos que hacer para conseguir la historia, ya sea de *La flauta mágica* o *Parsifal*, es insertar las variables adecuadas: «(Parsifal/Tamino), un

príncipe de Oriente, ha dejado a su (madre/padre) en busca de (caballeros/un reino) desconocido(s)», etc[284]. Lo que es aún más crucial que estos paralelismos en el contenido narrativo es la característica *inicial* de ambas óperas: acontecimientos que a primera vista solo son peripecias sin sentido (Parsifal derribando al cisne, la lucha de Tamino con el dragón, la momentánea pérdida de la conciencia después de ese enfrentamiento, etc.) se vuelven inteligibles en cuanto las concebimos como elementos de un ritual iniciático. Tanto en *La flauta mágica* como en *Parsifal*, el precio a pagar por pasar a la dicha es, pues, la «transustanciación» de la acción: los acontecimientos externos se convierten en signos misteriosos que hay que descifrar. La mayoría de los intérpretes caen en esta trampa de la alegoría e intentan proporcionar un código secreto para leer *Parsifal* (Chailley ve en esta obra la puesta en escena del ritual inicial de los masones libres, mientras que Robert Donnington ofrece una interpretación junguiana: *Parsifal* es una alegoría de las transmutaciones de la psiquis del héroe, de su viaje interior del escape inicial de la clausura incestuosa a la reconciliación final con lo «femenino eterno», etc.). Sin embargo, nuestro objetivo es *resistir* a la tentación de decodificar. Entonces, ¿qué debemos hacer?

El enfoque diferencial de Lévi-Strauss ofrece una respuesta: nuestra atención debería centrarse en las características que diferencian a *Parsifal* de otras óperas de Wagner anteriores, así como de la versión tradicional del mito del Grial. La diferencia con *El holandés errante* es que en este caso el héroe que sufre (el rey pescador Amfortas) es liberado por un «completo tonto», Parsifal, no por la mujer. ¿De dónde viene la diferencia, la inversión misógina? El principal enigma de *Parsifal* de Wagner (y, al mismo tiempo, la clave para su interpretación) es que Wagner no explota el componente crucial de la leyenda original de Parsifal, la llamada «prueba de la pregunta». En la leyenda original, cuando Parsifal presencia la ceremonia del Grial, se queda perplejo por lo que ve (el rey mutilado, la exhibición de un extraño vaso mágico), pero por respeto y consideración se abstiene de preguntar el significado de todo eso. Más tarde, se entera de que ese fue un error fatal: si le hubiese preguntado a Amfortas qué le sucedía y para quiénes era el Grial, Amfortas se habría liberado de su tormento. Después de una serie de pruebas, Parsifal vuelve a visitar al rey pescador, hace la pregunta correcta y así lo libera. Por otra parte, Wagner simplifica la ceremonia del Grial al reducirla a la exhibición del Grial. Omite la extraña escena onírica de la leyenda original en que un joven escudero corre frenéticamente y atraviesa varias veces la sala del castillo del rey pescador durante la cena, mostrando la lanza que goteaba sangre por la punta y provocando gritos rituales de horror y dolor entre los caballeros presentes.

Aquí nos encontramos con el ritual compulsivo-neurótico en su forma más pura, similar al de la mujer casada, de treinta años, señalado por Freud: «Salía corriendo de su habitación a otra contigua, tomaba un determinado lugar allí al lado una mesa que estaba en el centro, hacía sonar la campana para llamar a su criada, la enviaba a hacer alguna tarea o la dejaba ir sin pedirle ninguna, y luego volvía corriendo a su

habitación»[285]. La interpretación: durante su noche de bodas, su marido había sido impotente; había corrido en varias ocasiones de su habitación a la de ella para volver a intentarlo. La mañana siguiente, avergonzado porque la criada no encontraría rastros de sangre (el signo del éxito en desflorar a la novia), dejó caer un poco de tinta roja sobre la sábana. La clave para el actual síntoma ritual es que en una mesa junto a la cual la mujer se ubicaba había una gran mancha. Al ocupar ese extraño lugar, la mujer quería demostrar ante la mirada del Otro (personificado por la criada) que «la mancha está allí», es decir, su objetivo era literalmente atraer la mirada del Otro hacia la mancha, un pequeño fragmento de lo real que demostraba la potencia sexual de su marido. (Cuando surgió el síntoma, la mujer estaba en el proceso de divorcio de su marido: el objetivo del síntoma era protegerlo de rumores maliciosos sobre la verdadera causa del divorcio, es decir, evitar que el Otro supiera sobre su impotencia). Y, tal vez, la compulsiva exhibición de la lanza con sangre en la versión tradicional del mito de Parsifal deba interpretarse del mismo modo, como prueba de la potencia del rey (si aceptamos la interpretación de la lanza con sangre como la condensación de dos elementos opuestos: no solo el arma que causa la herida y genera la parálisis del rey, pero al mismo tiempo el falo que, tal como demuestra la sangre de la punta, logró la desfloración con éxito).

Con la prueba de la pregunta, *Parsifal* actúa como opuesto complementario de *Lohengrin* de Wagner, ópera centrada en el tema de la pregunta prohibida, es decir, en la paradoja de la curiosidad femenina autodestructiva. En *Lohengrin*, un héroe sin nombre salva a Elsa von Brabant y se casa con ella, pero le ordena no preguntarle quién es ni cómo se llama; si lo hace, él tendrá que dejarla (la famosa melodía «Nie solst du mich befragen» del primer acto). Incapaz de resistirse a la tentación, Elsa le hace la fatídica pregunta; así, en una melodía aún más famosa («In fernem Lan» del tercer acto), Lohengrin le dice que es un caballero del Grial, el hijo de Parsifal del castillo de Montsalvat, y luego se aleja en un cisne, mientras la desafortunada Elsa cae muerta[286]. ¿Cómo no recordar aquí a Superman o Batman, donde encontramos la misma lógica? En ambos casos, la mujer presiente que su pareja (el periodista confundido en *Superman* y el excéntrico millonario en *Batman*) es realmente el misterioso héroe público, pero su pareja posterga tanto como puede el momento de la revelación. Lo que tenemos aquí es una especie de elección forzada que da testimonio de la dimensión de la castración: el hombre está dividido entre el hombre débil de todos los días con quien es posible una relación sexual y el portador del mandato simbólico, el héroe público (el caballero del Grial, Superman, Batman). Por lo tanto, estamos obligados a elegir: si queremos mantener la posibilidad de la relación sexual, debemos abstenernos de indagar en la «identidad verdadera» de nuestra pareja; en cuanto forcemos a nuestra pareja sexual a revelar su identidad simbólica, la perderemos[287]. En este caso, podríamos elaborar una teoría general de lo «performativo en Wagner», abarcando desde *El holandés errante* (cuando, al final, el desconocido capitán, ofendido, anuncia públicamente que él es el «holandés errante»

que vaga por los océanos hace siglos buscando una fiel esposa, Senta se arroja a su muerte de un precipicio) hasta *Parsifal* (cuando Parsifal asume la función de rey y revela el Grial, Kundry cae muerta). En todos estos casos, el gesto performativo mediante el cual el héroe asume abiertamente su mandato simbólico y revela su identidad simbólica resulta incompatible con el ser de la mujer. Sin embargo, la paradoja de *Parsifal* se ocupa de lo opuesto de la prueba de la pregunta en *Lohengrin*: las consecuencias fatales de no poder hacer una pregunta[288]. ¿Cómo debemos interpretar esto?

Más allá del falo

Lo que encontramos en la prueba de la pregunta es un caso puro de la lógica del síntoma en su relación con el gran Otro en cuanto orden simbólico: la herida en el cuerpo (el síntoma) puede curarse al expresarla en palabras; es decir, el orden simbólico puede producir un efecto sobre lo real. Por lo tanto, Parsifal representa al gran Otro en su neutralidad ignorante: la enunciación de un simple «¿Qué te ocurre?», algo como la famosa frase de Bugs Bunny «¿Qué hay de nuevo, viejo?», desencadenaría la avalancha de la simbolización y la herida del rey sanaría al ser integrada en el universo simbólico, es decir, mediante su realización simbólica[289]. Tal vez un síntoma, en su definición más elemental, no sea una pregunta sin respuesta, sino una respuesta sin pregunta, es decir, carente de su propio contexto simbólico. Esta pregunta no puede ser preguntada por los caballeros; debe venir de fuera, de alguien que personifica al gran Otro en su ignorancia bendita. Es tentador evocar aquí una experiencia cotidiana: un ambiente sofocante en una comunidad cerrada donde la tensión se ve interrumpida repentinamente en cuanto un extraño hace una inocente pregunta sobre lo que realmente está sucediendo[290].

Aún así, Wagner dejó esta idea sin explotar. ¿Por qué? La primera respuesta, superficial pero muy precisa, es: el segundo acto. Es decir, sería fácil transponer el mito tradicional en una ópera de dos actos. Lo que ocurre entre Mozart y Wagner es simplemente *el segundo acto*: entre los dos actos tradicionales de Mozart (la fórmula también seguida por Beethoven en *Fidelio*) se interpone otro acto, y es aquí, en el segundo acto (de *Lohengrin*, *Walkiria*, *El ocaso de los dioses*, *Parsifal*, etc.), cuando ocurre el desplazamiento fundamental, es decir, el paso hacia la «histerización» que confiere a la acción el toque «moderno»[291]. Así, incluso es tentador organizar la

lógica inherente de los tres actos de *Parsifal* con una referencia al tiempo lógico de Lacan[292]. El primer acto consiste en el «instante en que se ve»: Parsifal ve, presencia el ritual, pero no entiende nada; el segundo acto marca el «tiempo para entender»: al verse con Kundry, Parsifal percibe el significado del sufrimiento de Amfortas; y el tercer acto provoca el «momento del cierre», la decisión performativa: Parsifal libera a Amfortas del sufrimiento y ocupa su lugar.

La causa de esta interpolación de un acto complementario es un cambio en la condición del gran Otro[293]. En Wagner, el «completo tonto» de Parsifal deja de ser un sustituto del gran Otro… ¿Y qué? Aquí puede sernos útil una comparación de *Parsifal* y *La flauta mágica*. En *La flauta mágica*, el viejo rey Sarastro se retira en todo su esplendor y dignidad, mientras que en *Parsifal* Amfortas está lesionado y por eso es incapaz de oficiar, de llevar a cabo su, digamos, deber burocrático. *La flauta mágica* es un himno a la pareja burguesa en que, a pesar de las numerosas «sabidurías» chovinistas, en última instancia es la mujer (Pamina) quien guía a su hombre en la prueba de fuego y agua, mientras que en *Parsifal* la mujer es rechazada (la habilidad del héroe para resistirse es precisamente lo que está en juego en la prueba. (Además, en *La flauta mágica* la prueba crucial de Tamino está relacionada con su capacidad para guardar silencio ante las desesperadas súplicas de Pamina y soportar su pérdida simbólica, aunque esta pérdida funciona como un paso hacia la constitución de la pareja[294]). En *Parsifal*, la mujer queda literalmente reducida a un síntoma del hombre, atrapada en un letargo cataléptico, generado solo por la voz o una orden de su amo.

«La mujer es un síntoma del hombre» parece ser una de las tesis más notoriamente «antifeministas» de Lacan. Pero de ella surge una ambigüedad fundamental, que refleja el cambio en la noción del síntoma dentro de la teoría lacaniana. Si concebimos el síntoma como un *mensaje cifrado*, entonces, claramente la mujer-síntoma aparece como signo, como encarnación de la caída del Hombre, lo cual demuestra el hecho de que el Hombre «cedió ante su deseo». Para Freud, el síntoma es un compromiso-formación: en el síntoma, el sujeto recupera, en forma de mensaje cifrado e irreconocible, la verdad acerca de su deseo, la verdad que traicionó o no fue capaz de enfrentar. Así que, si leemos la tesis «La mujer es un síntoma del hombre» en este contexto, es inevitable que nos acerquemos a la posición que fue elaborada con más fuerza por Otto Weininger, contemporáneo de Freud, conocido antifeminista y antisemita vienés del cambio de siglo, que escribió el extremadamente influyente *bestseller* titulado *Sexo y carácter*[295] y luego se suicidó a los 24 años. Según la perspectiva de Weininger, de acuerdo con su condición ontológica, la mujer no es más que una materialización del Pecado de un hombre: en sí misma, no existe, razón por la cual la forma correcta de deshacerse de ella no es luchar contra ella en forma activa o destruirla; basta con que el Hombre purifique su deseo, lo eleve a la altura de la espiritualidad pura y así, automáticamente, la mujer pierde el suelo bajo sus pies, se desintegra. No es de extrañar, entonces, que *Parsifal* de Wagner haya sido

la referencia básica para Weininger y que Wagner haya sido para él el hombre más grande del mundo después de Cristo: cuando Parsifal purifica su deseo y rechaza a Kundry, ella pierde el habla, se convierte en una sombra muda y finalmente cae muerta, prueba de que solo existía en tanto atraía la mirada de los hombres.

Esta tradición, que puede parecer extravagante y anticuada, resurgió más recientemente en el cine *noir*, donde la *femme fatale* también se convierte en una baba amorfa y mucosa, sin una consistencia ontológica adecuada, en cuanto el duro héroe la rechaza, es decir, rompe el hechizo sobre él. Pensemos en el enfrentamiento final entre Sam Spade y Brigid O'Shaughnessy en *El halcón maltés* de Hammett. Tenemos, pues, el mundo masculino de la espiritualidad pura y la comunicación no distorsionada, comunicación sin restricciones (si se nos permite usar este sintagma habermasiano), el universo de la intersubjetividad ideal, y la Mujer *no* es una causa externa y activa que lleva al Hombre a la Caída; ella es solo una *consecuencia*, un resultado, una materialización de la caída del Hombre. Entonces, cuando el Hombre purifica su deseo y elimina los restos patológicos, la Mujer se desintegra tal como un síntoma se disuelve después de interpretarlo correctamente, después de que simbolizamos su significado reprimido. ¿Acaso la otra famosa tesis de Lacan («La mujer no existe») no apunta en la misma dirección? La Mujer no existe en sí, como entidad positiva con plena coherencia ontológica, sino solo como síntoma del Hombre. Weininger también fue bastante abierto respecto del deseo comprometido o traicionado cuando el Hombre cae presa de una mujer: la pulsión de muerte. Después de todo lo dicho sobre la superior espiritualidad del hombre, que es inaccesible para las mujeres, etc., Weininger propone, en las últimas páginas de *Sexo y carácter*, el suicidio colectivo como único camino de salvación para la humanidad.

Sin embargo, si concebimos el síntoma tal como fue elaborado por Lacan en sus últimos escritos y seminarios (por ejemplo, cuando habla de «Joyce el síntoma»), es decir, como una particular formación significante que confiere al sujeto su coherencia ontológica y así le permite estructurar su relación básica y constitutiva con la *jouissance*, entonces toda la relación entre el síntoma y el sujeto se invierte: si el síntoma se disuelve, el sujeto pierde el suelo bajo sus pies, se desintegra. En este sentido, «La mujer es un síntoma del hombre» significa que *el hombre mismo existe solo a través de la mujer en cuanto su síntoma*: toda su coherencia ontológica depende de su síntoma, es «externalizada» por él. En otras palabras, el hombre literalmente ex-siste/existe: la totalidad de su ser se encuentra «allí afuera», en la mujer. La mujer, por el contrario, *no existe; insiste*, por lo que no solo se origina a través del hombre. Hay algo en ella que escapa a la relación con el hombre, la referencia al goce fálico; y, como es bien sabido, Lacan trató de capturar este exceso con la noción de la *jouissance femenina del «no-todo»*[296]. Sin embargo, esto abre la posibilidad de una lectura diferente de *Parsifal*: Syberberg nuevamente estuvo en lo correcto al reemplazar, después del momento crucial de la conversión (es decir, después de que Parsifal rechaza el beso de Kundry), al actor masculino que

interpretaba a Parsifal con una mujer. La mujer es el síntoma del hombre, atrapado en el juego histérico de exigir que rechace su demanda, precisamente en la medida en que ella se somete al goce fálico. Por lo tanto, la matriz fundamental de Wagner aparece en una perspectiva diferente: *la mujer redime al hombre al renunciar al goce fálico*[297]. (Lo que tenemos aquí es exactamente lo opuesto a Weininger, donde el hombre redime-destruye a la mujer al superar su falicidad). Esto es lo que Wagner no pudo confrontar, y el precio que pagó por no asumir plenamente la «feminización» de Parsifal después de que este entra en el dominio «más allá del falo» fue la caída en la perversión[298].

Más precisamente, lo que Wagner no fue capaz de enfrentar es la naturaleza «femenina» de la identificación de Parsifal con Amfortas en cuanto Kundry quiso besarlo: lejos de ser reducible a un caso de comunicación (simbólica) exitosa, esta «compasión» se basa en la identificación con lo *real* del sufrimiento de Amfortas; implica la *repetición* del dolor de Amfortas en el sentido kierkegaardiano[299]. Por eso, la decisión de Syberberg de alternar a los dos actores, un hombre y una mujer, en el papel de Parsifal de ninguna manera debe enredarnos en la ideología junguiana del hermafroditismo, según la cual la figura del Parsifal maduro representa la reconciliación entre «principios» masculinos y femeninos. En cambio, esta alternancia funciona como una crítica a Wagner, un recordatorio de que *Parsifal no es viable como una personalidad psicológicamente «coherente» y única*[300]: se ve dividido entre sí mismo y «lo que hay en él más que él mismo», su sublime doble sombrío (el Parsifal mujer primero aparece en el fondo como el doble etéreo del Parsifal hombre y luego, poco a poco, toma su lugar[301]). En el transcurso de esta transmutación, *la voz sigue siendo la misma* (Parsifal sigue siendo cantado por un tenor); así obtenemos una especie de negativo de Norman-Sra. Bates de *Psicosis* de Hitchcock: la aparición monstruosa de una apática mujer fría con voz de hombre (el verdadero opuesto de la imagen caricaturesca de un travesti, de un hombre vestido como mujer e imitando la voz aguda de una mujer). La Parsifal mujer de Syberberg es un hombre que ha desechado la apariencia fálica, como una serpiente que muda la piel. Lo que así se subvierte es la ideología de «la feminidad como máscara», según la cual el hombre es «hombre en sí», la encarnación del género humano, mientras que la mujer es un hombre al que le falta algo (está «castrado») y que recurre a disfrazarse para ocultar esta falta. Pero, por el contrario, es el falo, el predicado fálico, cuya condición es la de un semblante, por lo que, al quitarle la máscara, aparece una mujer.

Aquí, una vez más, la clave está en comparar la historia de la ópera: en Gluck, Orfeo es interpretado por una mujer, y esta ambigüedad sexual continúa en Mozart; en *Las bodas de Fígaro*, el papel de Cherubino, el principal rival e «obstruccionista» del Conde, este agente de la sexualidad pura, es interpretado por una soprano[302]. Quizás podríamos concebir a la dupla Amfortas-Parsifal como la última permutación de la dupla Conde-Cherubino: en *Las bodas de Fígaro*, el contrapunto del Conde (de

este Amo indefenso, aunque de ninguna manera paralizado, y, muy por el contrario, bastante prepotente) es *un hombre con voz femenina*, mientras que en *Parsifal*, el contrapunto del lesionado rey Amfortas es *una mujer con voz masculina*. Este cambio nos permite medir el desplazamiento histórico que separa el final del siglo XVIII del final del siglo XIX: el excedente objetal que sobresale de la red intersubjetiva ya no es el semblante elusivo de la sexualidad[303], sino la realización de la sagrada y ascética *jouissance* más allá del falo.

Resguardar la jouissance de Dios

Entonces, el paralelismo entre los gestos de Gracia que impiden el suicidio del héroe en *La flauta mágica* y en *Parsifal* no debería solapar la diferencia crucial: en *Parsifal*, la subjetivación es estrictamente perversa, es igual a su opuesto, es decir a la autoobjetivación, a concebirse uno mismo como un instrumento de la *jouissance* del gran Otro. Es aquí, en esta noción de la *jouissance* del Otro, que debemos buscar las raíces del antisemitismo de Wagner: se resistía a la idea de una Ley formal y vacía, es decir, la prohibición judía de llenar el nombre de Dios con un contenido positivo. Tal como dijo Lacan, los dioses prejudíos y paganos pertenecen a lo Real: accedemos a ellos solo a través de la *jouissance* sagrada (las orgías rituales); su dominio es el de lo Innombrable. Lo que la religión judía logra es la evacuación radical de la *jouissance* del dominio divino, la consecuencia fundamental de la cual es una especie de inversión reflexiva de la prohibición: la prohibición de nombrar lo Real divino y sagrado se invierte en la prohibición de llenar el Nombre de Dios con un portador positivo, con su imagen. En resumen, lo que ahora está prohibido no es nombrar lo Real innombrable sino vincular al Nombre cualquier realidad positiva: *el Nombre debe permanecer vacío*. Esta inversión se ocupa, entre otras cosas, de la noción misma de la democracia: tal como demostró Claude Lefort, la democracia implica la distinción entre el lugar simbólico vacío del poder y la realidad de aquellos que ejercen el poder temporalmente; para que la democracia funcione, el lugar del poder debe mantenerse vacío; nadie puede presentarse como poseedor del derecho inmediato y natural de ejercer el poder[304]. Y la idea del Grial como el recipiente que contiene la sangre de Cristo debe leerse en este contexto: esta sangre que sigue brillando y dando vida, ¿qué es, en última instancia, si no *el «pequeño pedazo de lo real» que legitima de inmediato el poder*, es decir, que pertenece «naturalmente» y

define el lugar del poder? Esta parte de Cristo que sigue viva, que no murió en la cruz, designa el excedente de la *jouissance* divina, la parte que *no* fue evacuada del dominio del gran Otro. En resumen, para explicar las consecuencias teológicas de ese punto de vista, la idea radicalmente perversa de Wagner era «bajar a Cristo de la cruz, o evitar que subiera a ella»: «No tengo ninguna duda de que Robert Raphael tiene razón al decir que Parsifal, "luego de haberse redimido por intuición y empatía, simboliza a un Cristo que *no tiene que morir*, sino vivir". La idea de que no tiene que morir se debe a que Wagner […] le escapa a la idea de que la Segunda Persona de la Santísima Trinidad debe morir para que la Primera Persona permita al hombre entrar en el Cielo»[305]. Esto es lo que, en última instancia, tiene en mente Wagner con la «redención del redentor»: Cristo no debe morir para redimirnos. En el cristianismo, Cristo nos redime con su muerte en la Cruz, mientras que para Wagner la fuente de redención es precisamente esa parte de Cristo, que sigue con vida, que *no* murió en la Cruz.

Por lo tanto, *Parsifal* da testimonio de una perturbación profunda en la relación «normal» de la vida y la muerte: la negación de la voluntad de la vida, y al mismo tiempo la fantasmagoría de la vida más allá de la muerte, más allá del circuito de generación y corrupción. La muerte hacia la que se dirige el héroe wagneriano es la «segunda muerte», la negación no del circuito de vida «natural» de la *lamella* sino de la libido indestructible. El abismo que separa a Wagner del cristianismo es aquí, en efecto, insuperable: en el cristianismo, la vida eterna es la vida más allá de la muerte, la vida en el Espíritu Santo y, en cuanto tal, un objeto de adoración; mientras que en Wagner, esta vida indestructible implica una visión de sufrimiento sin fin. Ahora podemos ver por qué, cautivado por la magia del Viernes Santo, Parsifal puede percibir la inocencia de la naturaleza: esta naturaleza, atrapada en el circuito simple de la generación y la corrupción, se libera de la presión del impulso indestructible que persiste más allá de la muerte[306]. Las consecuencias políticas de estas reflexiones aparentemente abstractas nos afectan a todos: la sustitución de Amfortas por parte de Parsifal es la sustitución de la autoridad patriarcal tradicional por parte del totalitario objeto-instrumento de la *jouissance* del Otro, el guardián del Goce de Dios (personificado por el Grial).

Este trasfondo político surge precisamente en esas características de *Parsifal* que plantean este problema a los intérpretes tradicionales, ya que sobresalen como una especie de excedente extraño que altera la aparente simetría entre los dos reinos, el reino brillante del Grial y el reino de la oscuridad de Klingsor, lo cual avala un anverso obsceno y oscuro del reino del propio Grial. De acuerdo con Lucy Beckett, por ejemplo, *Parsifal* se convierte dos veces en un morbilidad fuera de lugar e incomprensible: la cruel e inexorable presión ejercida por los caballeros del Grial sobre Amfortas al final del tercer acto (lo rodean como si fuera un animal herido), lo cual se opone a la naturaleza pacífica y bendita de la comunidad del Grial; el diálogo mórbido entre Amfortas y su padre Titurel al final del primer acto (Titurel exige a

Amfortas que realice el ritual necesario y descubra el Grial para sobrevivir —Titurel en cuanto muerto vivo ya no vive de la comida terrenal sino pura y exclusivamente del goce adquirido por ver el Grial—; Amfortas propone desesperadamente que el propio Titurel realice el ritual y que a él se le permita morir). Este diálogo da testimonio del carácter inherentemente antiedípico del reino del Grial[307]: en lugar del hijo que mata al padre, que luego regresa como el Nombre, como autoridad simbólica del padre muerto (el típico escenario edípico), tenemos al hijo que quiere morir para que su padre siga con vida y siga gozando. En Titurel tenemos, pues, la personificación más pura del superyó: es literalmente un muerto vivo que yace en un ataúd, que se mantiene vivo al ver la sangre del Redentor, es decir, con la sustancia del goce puro; nunca visto en el escenario, está presente como *la voix acousmatique*, una voz que flota libremente sin un portador[308] y persigue a su hijo con el mandato incondicional de «¡Cumple con tu deber! ¡Haz el ritual!», el mandato que Titurel pronuncia *para procurar su propio goce*. La obscenidad de la «magia negra» de Klingsor tiene, entonces, su estricto correlato en la obscenidad superyoica de la «magia blanca» de Titurel: Titurel sin duda es la figura más obscena de *Parsifal*, una especie de padre no muerto que es una especie de parásito para su propio hijo[309]. Este lado cruel y mórbido del templo del Grial es de lo que desconfían los intérpretes cristianos, con bastante razón, ya que manifiesta la verdadera naturaleza de *Parsifal*: una obra cuyo logro último es conferir a un contenido cristiano la forma de ritual pagano[310].

Con la nueva noción de héroe (un completo tonto, inocente e ignorante, que escapa a la división que constituye la subjetividad), el círculo de alguna manera se cierra. Nos encontramos de nuevo en el dominio de la autoridad incondicional: el hecho de que Parsifal se convierta en rey no es el resultado de sus actos heroicos. Él no tiene ninguna característica positiva que lo califique para hacerlo; muy por el contrario, logró resistirse a los avances de Kundry porque, desde el principio, era el Elegido. Sin embargo, esta nueva autoridad se diferencia de la tradicional en su relación con el gran Otro de la Ley: la autoridad tradicional a la que se dirige la súplica del héroe, de Monteverdi a Mozart, pudo en efecto ponerse de pie sobre sus propios hombros e interrumpir su propia Ley en el acto de piedad. Así, la agencia de la Ley coincide con la agencia de la interrupción momentánea, es decir, el Otro es al mismo tiempo el Otro del Otro, mientras que ya en *El anillo de los nibelungos* de Wagner, el Dios (Wotan), interpelado por los dos gigantes en *El oro del Rin* como el garante del contrato social, se enreda tanto en sus propias incoherencias que la única solución que puede prever es un acto de redención realizada por un héroe totalmente ignorante que no tendrá nada que ver con el dominio de los dioses. En eso radica el cambio crucial de Wagner: «la herida se puede curar» solo mediante un acto libre que, en un sentido radical, *viene del exterior*, es decir, no es generado por el propio sistema simbólico.

Nagel se refiere a la famosa lectura de Kierkegaard de *Don Giovanni* de Mozart

para saltar de inmediato al totalitarismo moderno, a través de la reafirmación de Kierkegaard de una autoridad incondicional y ciega:

> Después de Kierkegaard, el en sí incapacitado sobrevive a la aniquilación del sujeto autónomo, que anuncia, exceptuándose a sí mismo (como teólogo político o mitólogo) del destino común: ser el portavoz autoproclamado de la dominación muda. Profesa, propaga un nuevo mundo de sacrificio, cuya ley asesina es la impenetrabilidad y cuya impenetrabilidad asesina se llamará ley. Pronto, los relatos de Franz Kafka y la jurisprudencia de Carl Schmitt se burlarán del pedido ilustrado de leyes claras y accesibles como una sutileza liberal; de hecho, tales afirmaciones quejumbrosas del individuo constituirán, para la corte de obstinación mítica, prueba de su culpabilidad, la razón misma de su condena[311].

Por lo tanto, *Parsifal* de Wagner ofrece la respuesta a la pregunta: ¿qué sucede cuando el sujeto se adjudica a sí mismo el gesto simbólico, la «prerrogativa de piedad», que en Mozart y Beethoven aún pertenecía al gran Otro? La suposición de este gesto se paga con la pérdida del poder «real»: todo lo que le queda al sujeto es el acto formal y vacío del consentimiento, lo performativo tautológico mediante lo cual se autoproclama «portavoz de la dominación muda». Entonces, lo que falta en la explicación de Nagel es el lugar de Wagner como el elemento que llena el vacío entre la apoteosis de la pareja burguesa en *La flauta mágica* y *Fidelio* y la discernible economía totalitaria y simbólica de las obras de Kafka y Schmitt.

El bucle perverso

En el nivel de la economía libidinal, el totalitarismo es definido por una perversa autoobjetivación (autoinstrumentalización) del sujeto. Pero, entonces, ¿cuál es la diferencia entre la perversión y el acto ideológico más básico de la autolegitimación en que también encontramos una especie de «redención del redentor»? El discurso de Gettysburg de Lincoln es merecidamente famoso por llevar a cabo de manera ejemplar este acto de autolegitimación. Primero define su función: estamos aquí reunidos para conmemorar a los muertos en el lugar sagrado de su muerte («Hemos venido a dedicar una porción de ese campo como último lugar de descanso para aquellos que aquí han dado sus vidas para que esta nación viva»). Luego, procede a

invocar la inherente imposibilidad de realizar esa tarea: «en un sentido más amplio», no podemos hacerlo, ya que quienes aquí murieron ya lo han hecho con sus hechos gloriosos de una manera muy superior a lo que podemos hacer con meras palabras; su sacrificio ya ha dedicado este campo de batalla y sería arrogante de nuestra parte incluso pretender que podemos dedicarlo («Pero en un sentido más amplio, no podemos dedicar —no podemos consagrar, no podemos santificar— este terreno. Los valientes hombres vivos y muertos que aquí lucharon lo han consagrado, muy por encima de lo que nuestras pequeñas fuerzas puedan agregar o quitar»). Lo que sigue es la crucial inversión reflexiva del sujeto y el objeto: «En cambio, nosotros, que estamos vivos, tenemos el deber de dedicarnos a completar lo que quienes aquí lucharon han logrado avanzar de manera tan noble»; es decir, debemos dedicarnos a la tarea de continuar su trabajo para que «no hayan muerto en vano». (Por esa razón, aquí no es suficiente distinguir entre los dos niveles y decir que «en un sentido más estricto» nos dedicamos al campo de batalla pero «en un sentido más amplio» nos dedicamos nosotros mismos: este «sentido más amplio» no es más que el *sense tout court*; es decir que es esta inversión muy reflexiva lo que genera el efecto-sentido). El resultado de esta inversión es un círculo de dedicación con que los dos polos se apoyan entre sí: al dedicarnos a la tarea de completar exitosamente el trabajo de quienes sacrificaron sus vidas, nos aseguraremos de que su sacrificio no haya sido en vano, de que seguirán viviendo en nuestra memoria. Así los conmemoraremos; si no cumplimos con esta tarea, serán olvidados, habrán muerto en vano. Entonces, al dedicar un lugar a su memoria, lo que realmente hacemos es dedicarnos, legitimarnos como los continuadores de su trabajo; legitimamos nuestro propio papel. Este gesto de autolegitimación a través del otro es la ideología en su estado más puro: los muertos son nuestros redentores y, al dedicarnos nosotros mismos a continuar su trabajo, redimimos a los redentores. En cierto sentido, Lincoln se hace visible para los muertos; su mensaje para ellos es «aquí estamos, dispuestos a seguir…»; en esto consiste el sentido último del discurso de Gettysburg.

¿Pero acaso Lincoln es un pervertido por todo esto? ¿Se concibe a sí mismo como un objeto-instrumento de la *jouissance* del Otro, es decir, de los héroes muertos? No: el punto crucial aquí es mantener la diferencia entre este círculo vicioso ideológico y tradicional y el bucle del sacrificio perverso. Recordemos nuestro primer ejemplo al respecto: Orfeo, que miró hacia atrás y de ese modo sacrificó intencionadamente a Eurídice para recuperarla como el objeto sublime de la inspiración poética. Esta es, pues, la lógica de la perversión: es bastante habitual decirle a la mujer amada «Te amaría aun si tuvieras arrugas y estuvieras mutilada». Una persona perversa es aquella que mutila intencionalmente a la mujer, distorsiona su hermoso rostro, para luego seguir amándola, y así demostrar la naturaleza sublime de su amor. Un caso ejemplar de este cortocircuito es la primera obra maestra de Patricia Highsmith, el cuento corto «La heroína», que trata de una joven institutriz extremadamente ansiosa por demostrar su devoción a la familia cuyo niño está cuidando. Como sus actos

cotidianos pasan desapercibidos, termina prendiendo fuego la casa para tener la oportunidad de salvar al niño de las llamas. Este bucle cerrado es lo que define la perversión[312]. Y no es el mismo bucle cerrado que opera en la producción sacrificatoria de enemigos por parte de los estalinistas: dado que el Partido se fortalece al luchar contra las desviaciones de la derecha y la izquierda, hay que producirlos para fortalecer la unidad del partido.

El propio Kant se enreda en este círculo de la perversión en su *Crítica de la razón práctica*: al final de la primera parte, se pregunta por qué Dios creó el mundo de tal manera que el hombre no puede conocer las cosas en sí, que el Bien Supremo es inalcanzable para él debido a la propensión al Mal radical de la naturaleza humana. La respuesta de Kant es que esta impenetrabilidad es la condición positiva de nuestra actividad moral: si el hombre conociera las cosas en sí, la actividad moral se convertiría en imposible e innecesaria al mismo tiempo, ya que seguiríamos las órdenes morales no por deber sino por la simple percepción de la naturaleza de las cosas. Así que, dado que el objetivo último de la creación del universo es la moral, Dios debió actuar precisamente como la heroína de la historia Highsmith y crear al hombre como un ser dividido y truncado, que no puede percibir la verdadera naturaleza de las cosas y que está expuesto a la tentación del Mal[313]. La perversión es simplemente el cumplimiento de este acto de sacrificio, que establece las condiciones de la Bondad. En esto también reside el secreto compartido por los círculos iniciáticos como la comunidad del Grial en Montsalvat: el inverso perverso del cristianismo, el asesinato intencional de Cristo, que le permitió desempeñar el papel del redentor[314].

En consecuencia, la frase «solo la lanza que te aniquiló puede curar tus heridas» equivale a algo muy diferente de lo que podría haber significado dentro del horizonte de Kant y Hegel. Mientras que, en Kant, la «herida» solo podía ser la falta de acceso a la Cosa y su «curación» el teleológico *Schein*, el punto aquí es que lo que parece una «herida» es en realidad una condición positiva de la «curación»: la falta de acceso a la Cosa es una condición positiva de nuestra libertad y dignidad moral. Y, por esa misma razón, Kant hace lo posible por no permitir que cualquier sujeto finito asuma el papel de instrumento que «te aniquiló» para permitir la realización del Bien. *Sin embargo, esto es precisamente lo que ocurre en Wagner*, donde vemos el surgimiento del sujeto perverso que se hace cargo voluntariamente de «tratar la herida», que comete el delito que allana el camino para el Bien.

Y, para concluir, es precisamente la referencia a esta lógica de la perversión lo que nos permite arrojar algo de luz sobre uno de los puntos más oscuros de la teoría lacaniana: ¿cuál es exactamente el papel del *objet petit a* en la pulsión, digamos, en la pulsión escópica, en oposición al deseo? La clave la proporciona una aclaración de Lacan en *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, según la cual la característica esencial de la pulsión escópica es «se faire voir» (hacerse visible[315]). Sin embargo, tal como señala Lacan enseguida, no hay que confundir este «hacerse

visible», que caracteriza la circularidad, el bucle constitutivo, de la pulsión, con el narcisista «mirarse uno mismo a través del otro», es decir, a través de los ojos del gran Otro, desde el punto del Ideal del Yo en el Otro, en la forma en que me considero digno del amor: lo que se pierde cuando «me miro a mí mismo a través del otro» es la heterogeneidad radical del objeto en cuanto mirada a la que me expongo al «hacerme visible». En el espacio ideológico propiamente dicho, un caso ejemplar de esta satisfacción narcisista proporcionada por «mirarse uno mismo a través del otro» (Ideal del Yo) es la presentación de informes sobre el país propio viste desde una mirada extranjera (por ejemplo, la actual obsesión de los medios de comunicación estadounidenses con cómo percibe a Estados Unidos —con admiración o desprecio— el Otro: los japoneses, los rusos, etc.). Por supuesto, el primer caso ejemplar es *Los persas* de Esquilo, donde se representa la derrota persa desde la mirada de la corte real persa: el asombro del rey Darío por lo magníficos que son los griegos, etc., genera una profunda satisfacción narcisista para los espectadores griegos. Sin embargo, una vez más, esto no es lo que significa «hacerse visible». Entonces, ¿qué es?

Recordemos *La ventana indiscreta* de Hitchcock, con frecuencia citada como una puesta en escena ejemplar de la pulsión escópica. Durante la mayor parte de la película, la lógica del deseo predomina: este deseo está fascinado y es impulsado por su objeto-causa, la oscura ventana del patio de enfrente, que le devuelve la mirada al sujeto. ¿En qué momento de la película «la flecha vuelve hacia el sujeto»? Por supuesto, en cuanto el asesino de la casa a la que da la ventana de James Stewart le devuelve la mirada a Stewart y lo atrapa in fraganti en su acto voyerista: en ese preciso instante es que James Stewart no «se ve mirándose a él mismo», sino que *se convierte en el objeto de lo que está viendo* (es decir, esa mancha que atrajo su mirada hacia el oscuro cuarto más allá del patio), pasamos del registro del deseo al de la pulsión. Es decir, nos mantenemos en el registro del deseo siempre que, asumiendo la actitud meramente inquisitiva de un voyerista, estemos buscando la fascinante X, algún rastro de lo que está oculto «detrás de la cortina». *Pasamos a la pulsión en cuanto nos hacemos visibles para esta mancha en la imagen, para este cuerpo extraño e insensible dentro del marco, para este punto que atrajo nuestra mirada*. Esta inversión es lo que define la pulsión: en la medida en que no puedo ver en el otro el punto a partir del cual me mira, lo único que puedo hacer es hacerme visible para ese punto. Queda clara la diferencia entre esta mirada y el narcisista mirarse uno mismo desde el Ideal del Yo: en el caso de la mirada, el punto al que el sujeto se hace visible conserva su traumática heterogeneidad y falta de transparencia; sigue siendo un objeto en un estricto sentido lacaniano, no una característica simbólica. Este punto al cual me hago visible en mi propia capacidad de ver es el objeto de la pulsión, y así quizá podamos aclarar un poco más la diferencia entre la condición del *objet a* en el deseo y en la pulsión (como todos sabemos, cuando Jacques-Alain Miller le pregunta a Lacan al respecto en *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, la

respuesta que recibe es claroscuro, en el mejor de los casos).

Lo que puede aclarar aun más esta crucial distinción es otro aspecto de la escena final de *La ventana indiscreta*, que representa de la forma más pura esta transmutación del deseo en pulsión: la defensa desesperada de James Stewart que intenta detener el avance del asesino activando múltiples *flashes*. Este gesto en apariencia sin sentido debe leerse precisamente como una *defensa contra la pulsión*, contra «hacerse visible»: Stewart se esfuerza frenéticamente para enceguecer la mirada del otro[316]. (La clave de este escenario de confrontación es que el asesino le da cuerpo a la pregunta que emana del Otro: «Che vuoi?» [¿Qué quieres de mí?]. Al preguntar repetidas veces qué quiere Stewart, qué hay en juego, su interés en el asunto, el asesino lo enfrenta con su propio deseo no reconocido. Por lo tanto, la defensa de Stewart es un desesperado intento de eludir la verdad de su deseo[317]). Lo que le ocurre a Stewart cuando el asesino lo arroja por la ventana es precisamente la inversión que define la pulsión: al caer por la ventana cae, en un sentido radical, en su propio campo visual. En términos lacanianos, se convierte en *una mancha en su propia imagen*, se hace visible en ella, es decir, dentro del espacio definido como su propio campo de visión[318].

Esas magníficas escenas hacia el final de *¿Quién engañó a Roger Rabbit?* son otra variación del mismo tema, cuando el detective duro cae en el universo de los dibujos animados: de ese modo, queda confinado al dominio «entre las dos muertes», donde no hay muerte propiamente dicha, sino solo eterna devoración y/o destrucción. Y otra variación de este tema, de la izquierda paranoica, puede verse en *El túnel de las pesadillas*, una película de ciencia ficción sobre un presidente estadounidense preocupado por las pesadillas que tiene sobre una catástrofe nuclear que él mismo puede desencadenar; los oscuros conspiradores militaristas tratan de eludir sus planes pacifistas recurriendo a un criminal que puede meterse en los sueños de los demás y actuar en ellos. La idea es asustar al presidente en sus sueños al punto de provocarle un ataque al corazón y la muerte.

En la escena final de *Candilejas* de Chaplin, también tenemos la inversión del deseo en pulsión; no nos debemos dejar engañar por la aparente simplicidad melodramática de esta escena. Se centra en un magnífico *travelling* hacia atrás, desde el primer plano del payaso Calvero muerto detrás del escenario hasta la toma del escenario completo donde la joven, ahora una bailarina exitosa y su gran amor, está actuando. Justo antes de esta escena, el agonizante Calvero confiesa a su médico de cabecera su deseo de ver a su amada bailar; el médico le toca suavemente el hombro y lo consuela: «¡Debes verla!». Entonces, Calvero muere, su cuerpo está cubierto con una sábana blanca y la cámara se aleja para mostrar en pantalla a la joven bailando en el escenario, mientras Calvero queda reducido a una pequeña mancha blanca, casi imperceptible, en el fondo. Aquí, es de especial importancia la forma en que la bailarina entra en la pantalla: desde detrás de cámara, como los pájaros en la famosa toma de «la perspectiva de Dios» en el pueblo Bahía Bodega en *Los pájaros* de

Hitchcock, otra mancha blanca que se materializa del misterioso espacio intermedio que separa al espectador de la realidad diegética en la pantalla. Aquí encontramos la función de la mirada en cuanto objeto-mancha en su forma más pura: se cumple el pronóstico del médico. Justamente en la medida en que Calvero está muerto, es decir, en la medida en que ya no puede ver a la joven, *la mira*. Por eso, la lógica de este *travelling* hacia atrás es completamente hitchcockiano: a través de esta toma, una parte de la realidad se transforma en una mancha amorfa (una mancha blanca en el fondo), pero una mancha alrededor de la cual gira todo el campo de visión, una mancha que cubre todo el campo (como en el *travelling* hacia atrás en *Frenesí*). En otras palabras, lo que confiere a esta escena su belleza melodramática es que el espectador sepa que, *sin saber que Calvero ya está muerto, la bailarina está bailando para él, para la mancha en que este se ha convertido* (el efecto melodramático siempre depende de la ignorancia del agente); es esta mancha, esta mancha blanca en el fondo, lo que da sentido a la escena. ¿Cuándo se da exactamente la transmutación del deseo en pulsión? Nos mantenemos dentro del registro del deseo siempre que el campo de visión esté organizado, apoyado, por el deseo de Calvero de ver por última vez a su amada bailar. Entramos en el registro de la pulsión en cuanto el payaso queda reducido a objeto-mancha en su propia imagen. Por esa precisa razón, no basta con decir que simplemente es ella, la bailarina, su amada, quien se hace visible para él. El punto es, antes bien, que él adquiere a la vez la presencia de mancha, y así ambos aparecen dentro del mismo campo de visión[319].

La pulsión escópica siempre designa un cierre del bucle mediante el cual quedo atrapado en la imagen que estoy viendo, pierdo distancia respecto de ella; en cuanto tal, nunca se trata de una simple inversión del deseo para ver en un modo pasivo. «Hacerse visible» es inherente al acto mismo de ver: la pulsión es el bucle que los conecta. Por lo tanto, las ejemplificaciones últimas de la pulsión son las paradojas visuales y temporales que materializan los círculos viciosos «imposibles» y sin sentido: las dos manos dibujándose entre sí o la catarata que fluye en un móvil perpetuo cerrado de Escher; el bucle del viaje en el tiempo mediante el cual visito el pasado para crearme a mí mismo (para juntar a mis padres).

Tal vez, incluso mejor que la flecha invocada por Lacan, este «bucle formado por el movimiento de ida y vuelta de la pulsión» pueda ejemplificarse con la primera asociación libre que resucita esta formulación, es decir, el búmeran donde «dar en el blanco» se convierte en «ser golpeado». Es decir, cuando lanzo el búmeran, obviamente su «objetivo» es dar en el blanco (el animal). Sin embargo, el verdadero arte de lanzarlo está en atraparlo cuando, a pesar de no dar en el blanco, este vuelve. El verdadero objetivo es no dar en el blanco para que el búmeran vuelva a nosotros (la parte más difícil de aprender a manejarlo es dominar el arte de atraparlo correctamente, es decir, evitar ser golpeado por él, bloquear la dimensión potencialmente suicida de arrojarlo). El manejo del búmeran representa la división histérica básica: el hecho de que el sujeto atrape el búmeran obstaculiza la realización

del verdadero objetivo de su lanzamiento, «ser golpeado» como representación de la pulsión de muerte. Así, el búmeran designa el preciso instante del surgimiento de la «cultura», el momento en que el instinto se transforma en pulsión: el momento de separación entre meta y objetivo, el momento en que el verdadero objetivo deja de ser dar en el blanco para realizar repetidas veces el mismo movimiento circular de fallar.

6. ¡Disfruta tu nación tanto como a ti mismo!

¿Por qué la desintegración del comunismo en Europa del Este fascinó tanto a Occidente? La respuesta parece obvia: lo que fascinó la mirada occidental fue la *reinvención de la democracia*. Es como si se estuviera redescubriendo en Europa del Este la democracia (que en Occidente cada vez muestra más señales de decadencia y crisis, y se pierde en la rutina burocrática y las campañas electorales de tipo publicitario) con toda su frescura y como novedad. La función de esta fascinación es, pues, puramente ideológica: lo que Occidente busca en Europa del Este son sus propios orígenes perdidos, su experiencia original perdida de la «invención democrática». En otras palabras, Europa del Este funciona para Occidente como su Ideal del Yo (*Ich-Ideal*): el punto a partir del cual Occidente se ve a sí mismo en forma agradable e idealizada, como digno de amor. Entonces, el verdadero objeto de la fascinación para Occidente es la *mirada*, específicamente la supuesta mirada ingenua con que Europa del Este mira a Occidente, fascinada por su democracia. Es como si la mirada de Oriente aún pudiera percibir en las sociedades occidentales su propio *agalma*, el tesoro que genera su entusiasmo democrático, que en Occidente se perdió hace mucho.

Sin embargo, la realidad que está surgiendo ahora en Europa del Este es una inquietante distorsión de esta imagen idílica de las dos miradas fascinadas mutuamente: el abandono gradual de la tendencia liberal-democrática frente al crecimiento de un populismo nacional corporativo que incluye todos los elementos habituales, desde la xenofobia hasta el antisemitismo. Para explicar este giro inesperado, debemos volver a pensar las nociones más básicas respecto de la identificación nacional, y para ello puede servirnos el psicoanálisis.

El «robo del goce»

El elemento que mantiene unida a una comunidad determinada no puede reducirse al punto de la identificación simbólica: el vínculo entre sus miembros siempre implica una relación común respecto de una Cosa, respecto del Goce encarnado[320]. Esta relación con la Cosa, estructurada mediante fantasías, es lo que está en juego cuando hablamos de una amenaza a nuestra «forma de vida» representada por el Otro: es lo que se ve amenazado cuando, por ejemplo, un inglés blanco entra en pánico por la

creciente presencia de «extranjeros». Lo que quiere defender a cualquier precio *no* puede reducirse al llamado conjunto de valores que sostienen la identidad nacional. La identificación nacional, por definición, se basa en una relación con la Nación en cuanto Cosa. Esta Cosa-Nación se determina mediante una serie de propiedades contradictorias. Para nosotros parece ser «nuestra Cosa» (tal vez podríamos decir «cosa nostra»), como algo accesible solo para nosotros, como algo que «ellos», los otros, no pueden comprender. Sin embargo, es algo que «ellos» amenazan constantemente. Parece ser lo que da plenitud y vivacidad a nuestra vida, y aun así la única manera en que podemos determinarlo es recurriendo a diferentes versiones de la misma tautología vacía. En última instancia, todo lo que podemos decir de ella es que la Cosa es «ella misma», «la Cosa real», «aquello de lo que realmente se trata», etc. Si nos preguntaran cómo podemos reconocer su presencia, la única respuesta coherente sería que la Cosa está presente en esa elusiva entidad que llamamos «nuestra forma de vida». Lo único que podemos hacer es enumerar fragmentos inconexos de la forma en que nuestra comunidad organiza sus fiestas, sus rituales de apareamiento, sus ceremonias de iniciación, en resumen, todos los detalles mediante los cuales se ve la manera única en que una comunidad *organiza su goce*. Aunque, por así decirlo, la primera asociación automática que viene a la mente aquí sin duda es el sentimiento reaccionario *Blut und Boden*, no debemos olvidar que esta referencia a la «forma de vida» también puede tener una connotación «izquierdista». Consideremos los ensayos de George Orwell de los años de guerra, donde intentó definir los contornos de un patriotismo inglés, en oposición a la versión imperialista oficial y sosa. Sus puntos de referencia eran precisamente esos detalles que caracterizan la «forma de vida» de la clase obrera (las reuniones nocturnas en un bar local, etc.).[321]

Pero sería un error reducir simplemente la Cosa nacional a las características que componen una «forma de vida» específica. La Cosa no es un conjunto directo de estos rasgos; hay «algo más», algo que *está presente* en estas características, que *manifiesta* a través de ellas. Los miembros de una comunidad que participan en una determinada «forma de vida» *creen en su Cosa*, donde esta creencia tiene una estructura reflexiva propia del espacio intersubjetivo: «Creo en la Cosa (nacional)» es lo mismo que «Creo que otros (miembros de mi comunidad) creen en la Cosa». El carácter tautológico de la Cosa (su vacío semántico que limita lo que podemos decir sobre la Cosa a «Es la Cosa verdadera», etc.) se basa precisamente en esta estructura reflexiva paradójica. La Cosa nacional existe siempre que los miembros de la comunidad crean en ella; literalmente, es un efecto de esta creencia. Aquí, la estructura es la misma que la del Espíritu Santo en el cristianismo. El Espíritu Santo *es* la comunidad de creyentes en que Cristo vive después de su muerte: *creer en Él es lo mismo que creer en la creencia misma*. Es decir, creer que no estoy solo, que pertenezco a la comunidad de creyentes. No necesito ninguna prueba o confirmación externa de la verdad de mis creencias: por la simple existencia de mi creencia en la

creencia de los demás, el Espíritu Santo está aquí. En otras palabras, todo el significado de la Cosa depende de que «signifique algo» para las personas.

Esta paradójica existencia de una entidad que «es» solo en la medida en que los sujetos crean (en la creencia del otro) en su existencia es el modo de ser propio de las causas ideológicas: el orden «normal» de la causalidad está invertida aquí, ya que es la Causa misma la que surge de sus efectos (las prácticas ideológicas que la motivan). Cabe destacar que es precisamente en este punto que surge con más fuerza la diferencia entre Lacan y el «idealismo discursivo»: Lacan no reduce la Causa (nacional, etc.) a un efecto performativo de las prácticas discursivas a las que se refiere. El efecto puramente discursivo no tiene suficiente «sustancia» para generar la atracción debida a una Causa; y el término lacaniano para la extraña «sustancia» que debe agregarse para que una Causa gane coherencia ontológica positiva, la única sustancia reconocida por el psicoanálisis, es sin duda el *goce* (tal como señala expresamente Lacan en *Aun*[322]). Una nación *existe* solo en la medida en que su *goce* específico siga materializándose en un conjunto de prácticas sociales y transmitiéndose a través de los mitos nacionales que las estructuran. Entonces, enfatizar de modo «deconstruccionista» que la Nación no es un hecho biológico o transhistórico sino una construcción discursiva contingente, resultado sobredeterminado de prácticas textuales, es engañoso: este énfasis pasa por alto los restos del núcleo no discursivo y *real* del goce, que debe estar presente para que la Nación en cuanto efecto-entidad discursiva obtenga su coherencia ontológica[323].

Por lo tanto, el nacionalismo representa un dominio privilegiado de la irrupción del goce en el campo social. En última instancia, la Causa nacional no es más que la forma en que los sujetos de una determinada comunidad étnica organizan su goce a través de los mitos nacionales. Entonces, lo que está en juego en las tensiones étnicas es siempre la posesión de la Cosa nacional. Siempre atribuimos al «otro» un goce excesivo: quiere robarse nuestro goce (y arruinar nuestra forma de vida) y/o tiene acceso a algún goce perverso y secreto. En resumen, lo que realmente nos molesta del «otro» es el modo peculiar en que organiza su goce, precisamente el excedente, el «exceso» característico de esta forma: el olor de «su» comida, «sus» canciones y bailes ruidosos, «sus» extrañas costumbres, «su» actitud respecto del trabajo. Para los racistas, el «otro» es un adicto al trabajo que se roba nuestro trabajo o un vago que vive de nuestros esfuerzos, y es bastante divertido ver la premura con que pasamos de acusarlo de rehusarse a trabajar a reprocharle que se roba nuestro trabajo. La paradoja básica es que concebimos nuestra Cosa como algo inaccesible al otro y al mismo tiempo amenazado por él. De acuerdo con Freud, la misma paradoja define la experiencia de la castración, que, dentro de la economía psíquica del sujeto, aparece como algo que «realmente no puede ocurrir», pero aun así nos horroriza. El fundamento de la incompatibilidad entre las diferentes posiciones de los sujetos étnicos, pues, no es exclusivamente el de las diferentes estructuras de sus identificaciones simbólicas. Antes bien, lo que se resiste a la universalización de

manera categórica es la estructura particular de su relación con el goce:

> ¿Por qué el Otro sigue siendo Otro? ¿Por qué lo odiamos, odiamos su ser? Se trata del odio del goce del Otro. Esta sería la fórmula más general del racismo moderno que estamos presenciando en la actualidad: el odio de la manera particular en que el Otro goza […]. La cuestión de la tolerancia y la intolerancia nada tiene que ver con el sujeto de la ciencia y sus derechos humanos. Se encuentra en el nivel de la tolerancia o la intolerancia respecto del goce del Otro, siendo el Otro quien esencialmente se roba mi propio goce. Por supuesto, sabemos que el estado fundamental del objeto es ser siempre ya arrebatado por el Otro. Es precisamente este robo del goce lo que escribimos en clave como menos Phi, el matema de la castración. Aparentemente, el problema es irresoluble porque el Otro es el Otro en mi interior. Por lo tanto, el origen del racismo es el odio de mi propio goce. No existe otro goce más que el mío. Si el Otro está en mi interior, ocupando el lugar de extimidad, entonces el odio también es mío propio[324].

Lo que ocultamos al atribuir al Otro el robo de nuestro goce es el hecho traumático de que *nunca tuvimos lo que supuestamente nos robó*: la falta («castración») es originaria; el goce se constituye a sí mismo como «robado» o, para citar las precisas palabras de Hegel en *Ciencia de la lógica*, «solo se concreta al ser dejado atrás»[325]. La ex Yugoslavia ofrece un estudio de caso de esta paradoja, en el que observamos una detallada red de «decantaciones» y «robos» del goce. Cada nacionalidad ha construido su propia mitología narrando cómo otras naciones la privan de esa parte vital del goce, cuya posesión les permitiría vivir plenamente. Si leemos todas estas mitologías juntas, obtenemos la conocida paradoja visual de Escher de un acueducto donde, siguiendo el principio del móvil perpetuo, una cascada pone en movimiento una rueda de molino, el agua fluye hacia abajo por un canal entre dos torres, lentamente y en zigzag, hasta llegar de nuevo al punto en el que comienza la cascada; si seguimos la forma en que el agua cae, volvemos al punto de partida. Los eslovenos están siendo privados de su goce por los «sureños» (los serbios, los bosnios, etc.) a causa de su pereza proverbial, la corrupción balcánica, su goce sucio y ruidoso, y porque exigen un apoyo económico ilimitado, robando a los eslovenos sus riquezas acumuladas con las cuales Eslovenia ya debería haberse puesto a la altura de Europa occidental. Por otro lado, los eslovenos mismos supuestamente roban a los serbios con su diligencia antinatural, su rigidez y sus cálculos egoístas. En lugar de ceder ante los placeres simples de la vida, los eslovenos disfrutan con perversión buscar constantemente formas de privar a los serbios de los resultados de su arduo trabajo mediante la especulación comercial, mediante la reventa de lo que compraron barato en Serbia. Los eslovenos temen que los serbios los «inunden» y así los hagan perder su identidad nacional. A la vez, los

serbios critican a los eslovenos por su «separatismo», que simplemente significa que los eslovenos se niegan a reconocerse como una subespecie de los serbios. Para marcar la diferencia entre los eslovenos y los «sureños», la reciente historiografía popular eslovena insiste en demostrar que los eslovenos no son en realidad eslavos, sino que su origen es etrusco. Por su parte, los serbios brillan al demostrar cómo Serbia fue víctima de una «conspiración entre el Vaticano y la Komintern»: su *idée fixe* es que existe un plan secreto entre los católicos y los comunistas para destruir el estado serbio. La premisa básica, tanto de los serbios como de los eslovenos, sin duda es: «No queremos nada ajeno; ¡solo queremos lo que nos corresponde legítimamente!», un claro indicador de racismo, ya que intenta trazar una clara línea divisoria donde no la hay. En ambos casos, estas fantasías claramente se originan en el odio del goce propio. Los eslovenos, por ejemplo, reprimen su propio goce con una actividad obsesiva, y es este mismo goce el que regresa a lo real, en la figura del «sureño» sucio y despreocupado[326].

Pero esta lógica está muy lejos de limitarse a las condiciones balcánicas «retrógradas». La forma en que el «robo del goce» (o, para usar un término técnico lacaniano, la castración imaginaria) funciona como una herramienta de gran utilidad para analizar los procesos ideológicos de hoy puede ilustrarse aun más con una característica de la ideología estadounidense de los años ochenta: la idea obsesiva de que aún puede haber algunos prisioneros de guerra estadounidenses con vida en Vietnam, sufriendo una vida miserable, olvidados por su propio país. Esta obsesión se ve articulada en una serie de aventuras chovinistas en que un héroe emprende una solitaria misión de rescate (*Rambo II, Desaparecido en acción*). El escenario de fantasía subyacente es mucho más interesante. Es como si allá lejos, en medio de la selva vietnamita, Estados Unidos hubiese perdido una parte preciada de sí mismo, como si hubiera sido privado de una parte esencial de su sustancia vital, la esencia de su poder; y dado que esta pérdida se convirtió en la causa última de la decadencia y la impotencia de Estados Unidos en los años del gobierno de Carter posteriores a Vietnam, recuperar esta parte robada y olvidada se volvió un elemento de la reafirmación reaganeana de un país poderoso[327].

El capitalismo sin capitalismo

Sin duda, lo que desencadena esta lógica del «robo del goce» no es la realidad social inmediata (la realidad de distintas comunidades étnicas que viven muy cerca), sino el

antagonismo interno inherente a estas comunidades. Es posible tener una multiplicidad de comunidades étnicas conviviendo sin tensiones raciales (como las comunidades amish y sus vecinos en Pensilvania). Por otro lado, no se necesitan muchos judíos «reales» para atribuirles un misterioso goce que nos amenaza (es un hecho bien conocido que en la Alemania nazi el antisemitismo era más feroz en aquellas partes donde casi no había judíos; en la actual ex Alemania del Este, el número de *skinheads* antisemitas supera el de judíos por diez a uno). Nuestra percepción del judío «real» siempre está mediada por una estructura simbólico-ideológica que trata de hacer frente al antagonismo social: el verdadero «secreto» de los judíos es nuestro propio antagonismo. Hoy en día, en Estados Unidos, por ejemplo, cada vez más son los japoneses quienes tienen un papel parecido al de los judíos. Consideremos la obsesión de los medios de comunicación estadounidenses con la idea de que los japoneses no saben disfrutar. La razón de la creciente superioridad económica japonesa sobre Estados Unidos se debe al hecho de algún modo misterioso de que los japoneses no consumen lo suficiente, que acumulan demasiadas riquezas. Si observamos de cerca la lógica de esta acusación, enseguida se hace evidente que lo que la «espontánea» ideología estadounidense reprocha a los japoneses no es solo su incapacidad de gozar sino el hecho de que su relación con el trabajo y el goce está extrañamente distorsionada. *Es como si encontraran el goce en la renuncia misma al placer*, en su entusiasmo, en su incapacidad para «tomárselo con calma», relajarse y disfrutar, y es esta actitud lo que percibe como amenaza la supremacía estadounidense. Por eso, los medios de comunicación estadounidenses informan con mucho alivio cómo los japoneses finalmente están aprendiendo a consumir y por qué la televisión estadounidense muestra con tanta satisfacción a turistas japoneses asombrados por las maravillas de la industria del placer de Estados Unidos: finalmente se están «pareciendo a nosotros», están aprendiendo nuestra manera de disfrutar.

Es demasiado fácil desechar esta problemática señalando que lo que tenemos aquí no es más que la transposición, el desplazamiento ideológico, de los antagonismos socioeconómicos efectivos del capitalismo de hoy. El problema es que, si bien esto es indudablemente cierto, *es precisamente a través de este desplazamiento que se constituye el deseo*. Lo que obtenemos al transponer la percepción de los antagonismos sociales inherentes a la fascinación por el Otro (los judíos, los japoneses, etc.) es la organización de la fantasía del deseo. La tesis lacaniana de que el goce es, en última instancia, siempre el goce del Otro, es decir, el goce supuesto y atribuido al Otro, y que, por el contrario, el odio del goce del Otro es siempre el odio del goce propio, queda perfectamente ilustrado con esta lógica del «robo del goce»[328]. Entonces, ¿qué son las fantasías sobre el goce especial y excesivo del Otro (sobre el apetito y la potencia sexuales superiores de los negros, sobre la relación especial de los judíos o los japoneses con el dinero y el trabajo) sino precisamente *tantas maneras, para nosotros, de organizar nuestro propio goce*? ¿Acaso no

disfrutamos precisamente fantasear sobre el goce del Otro, en esta actitud ambivalente respecto de él? ¿No obtenemos satisfacción al suponer que el Otro goza de una manera inaccesible para nosotros? ¿El goce del Otro no nos fascina tanto porque en él nos representamos nuestra propia relación íntima con el goce? Y, por el contrario, ¿el odio de los judíos por parte de los antisemitas capitalistas no constituye el odio de los excesos del propio capitalismo, es decir, de los excesos producidos por su naturaleza antagónica inherente? ¿El odio a los judíos por parte del capitalismo no es acaso el odio de su característica esencial más íntima? Por esta razón, no basta con señalar cómo el Otro racista amenaza nuestra identidad. En cambio, deberíamos invertir esta proposición: la fascinante imagen del Otro encarna nuestra división más profunda, lo que hay «en nosotros además de nosotros mismos» y evita que nos identifiquemos plenamente con nosotros mismos. *El odio del Otro es el odio de nuestro propio exceso de goce*.

La Cosa nacional funciona, entonces, como una especie de *«Absoluto particular» que se resiste a la universalización*, otorgando su «tonalidad» especial a cada noción universal y neutral. Por eso, la irrupción de la Cosa nacional con toda su violencia siempre ha sorprendido a los partidarios de la solidaridad internacional. Tal vez el caso más traumático haya sido la debacle de la solidaridad internacional del movimiento obrero frente a la euforia «patriótica» cuando estalló la Primera Guerra Mundial. Hoy en día, resulta difícil imaginar qué es un golpe traumático para los líderes de todas las corrientes de la socialdemocracia, de Edouard Bernstein a Lenin, cuando los partidos socialdemócratas de todos los países (menos los bolcheviques de Rusia y Serbia) dieron paso a los arrebatos chovinistas y apoyaron «patrióticamente» a «sus» respectivos gobiernos, sin conocer la solidaridad proclamada de la clase obrera «sin patria». Esta sorpresa, la *fascinación impotente* sentida por los participantes, da testimonio de un encuentro con lo Real del goce. Es decir, la paradoja básica es que estos arrebatos chovinistas de «sentimiento patriótico» estuvieron lejos de ser inesperados. Años antes de que estallara la guerra, la socialdemocracia alertó a los trabajadores sobre cómo las fuerzas imperialistas se estaban preparando para una nueva guerra mundial y les advirtió para que no cedieran ante el chovinismo «patriótico». Incluso cuando comenzó la guerra, es decir, los días posteriores al asesinato de Sarajevo, los socialdemócratas alemanes advirtieron a los trabajadores que la clase gobernante utilizaría el asesinato como excusa para declarar la guerra. Además, la Internacional Socialista adoptó una resolución formal que obligaba a todos sus miembros a votar en contra de los créditos de guerra en caso de guerra. Con el estallido de la guerra, la solidaridad internacional se desvaneció. Es importante contar una anécdota sobre cómo este cambio de la noche a la mañana tomó por sorpresa a Lenin: cuando vio el periódico de la socialdemocracia alemana, que anunciaba en la portada que los diputados socialdemócratas habían votado a favor de los créditos de guerra, al principio estaba convencido de que todo había sido inventado por la policía alemana para confundir a los obreros.

Y lo mismo ocurre actualmente en Europa del Este. El presupuesto «espontáneo» fue que lo que allí era «reprimido», lo que explotará al retirar la tapa del «totalitarismo», será el *deseo democrático* en todas sus formas, desde el pluralismo político hasta una floreciente economía de mercado. En cambio, ahora que se quitó esa tapa, estamos viendo cada vez más conflictos étnicos, basados en construcciones de diferentes «ladrones del goce» (como si, debajo de la superficie comunista, brillaran muchísimas fantasías «patológicas», esperando su momento), un ejemplo perfecto de la noción lacaniana de la comunicación, donde el hablante recibe del interlocutor su propio mensaje en su forma verdadera e invertida. El surgimiento de las causas étnicas rompe con el hechizo narcisista del reconocimiento complaciente de Occidente de sus propios valores en el Este: Europa del Este está devolviendo a Occidente la verdad «reprimida» de su deseo democrático. Y nuevamente debemos señalar la *fascinación impotente* de (lo que queda de) los intelectuales críticos de izquierda al enfrentarse a este estallido de goce nacional. Por supuesto, se muestran reacios a proteger plenamente la Causa nacional; están intentando, desesperadamente, mantener cierta distancia de ella. Pero esta distancia es falsa, una negación del hecho de que su deseo ya está *implícito*, atrapado en la Causa.

Lejos de ser producido por la ruptura radical que se ve hoy en día en Europa del Este, el obsesivo apego a la Causa nacional es precisamente *lo que se mantiene igual* durante todo el proceso; por ejemplo, lo que tienen en común Ceauşescu y los movimientos derechistas y nacionalistas radicales que están ganando fuerza en Rumania. Aquí nos encontramos con lo Real, eso que «siempre vuelve a su lugar» (Lacan), el núcleo que permanece intacto en medio de las agitaciones radicales de la identidad simbólica de la sociedad. Por eso, sería un error concebir este auge del nacionalismo como una especie de «reacción» a la supuesta traición comunista de las raíces nacionales, lo cual sugiere que el poder comunista destrozó toda la estructura tradicional de la sociedad, y el único punto que queda por el que se puede luchar es la identidad nacional. Ya el poder comunista *había producido* este apego compulsivo a la Causa nacional. Este era más exclusivo cuanto más totalitaria fuera la estructura del poder. Vemos los casos más extremos en la Rumania de Ceauşescu, en los jemeres rojos de Camboya, en Corea del Norte y en Albania[329]. La Causa étnica es, pues, lo que queda una vez que se desintegra la estructura ideológica comunista. Podemos detectar esta Causa en la forma en que se construye la figura del Enemigo en la actual Rumania; por ejemplo: el comunismo es tratado como un organismo extranjero, como un intruso que envenenó y corrompió el sólido cuerpo de la nación, como algo que realmente no pudo originarse en la propia tradición étnica de la nación y que por eso debe quitarse, para que la nación recupere su salud. La connotación antisemita aquí es innegable: en la Unión Soviética, a la organización nacionalista rusa Pamyat le gusta contar el número de judíos en el Politburó de Lenin para demostrar su origen «no ruso». Un pasatiempo popular en Europa del Este ya no es solo echarles la culpa por todo a los comunistas, sino jugar el juego «¿Quién estaba

detrás de los comunistas?» (los judíos para los rusos y los rumanos, los croatas y los eslovenos para los serbios, etc.). Esta construcción del Enemigo reproduce en su forma más pura y destilada la manera en que fue construido el Enemigo en los más recientes regímenes nacionalistas y totalitarios de los comunistas: una vez derrocada la forma simbólica del comunismo, quedó la relación subyacente con la Causa étnica, despojada de esta forma.

Entonces, ¿por qué esta inesperada desilusión? ¿Por qué el nacionalismo autoritario opaca el pluralismo democrático? ¿Por qué la obsesión chovinista con el «robo del goce» en lugar de una apertura respecto de la diversidad étnica? Porque, a esta altura, el análisis estándar de las causas de las tensiones étnicas en los países «verdaderamente socialistas» propuesto por la izquierda ha demostrado estar equivocado. La tesis izquierdista era que las tensiones étnicas eran instigadas y manipuladas por la burocracia del partido gobernante como medio para legitimar la duración del partido en el poder. En Rumania, por ejemplo, la obsesión nacionalista, el sueño de la Gran Rumania, la asimilación a la fuerza de los húngaros y otras minorías, creó una tensión constante que legitimó la permanencia de Ceauşescu en el poder. En Yugoslavia, las tensiones entre los serbios y los albaneses, los croatas y los serbios, los eslovenos y los serbios, etc., parecen ser una muestra de cómo las burocracias corruptas pueden prolongar su permanencia en el poder al presentarse como las únicas defensoras de los intereses nacionales. Sin embargo, esta hipótesis fue refutada de la manera más espectacular por los recientes acontecimientos: en cuanto se terminó con el gobierno de las burocracias comunistas, las tensiones étnicas surgieron con más fuerza. Así que, ¿por qué ese apego a la Causa étnica *persiste* incluso después del colapso de la estructura de poder que lo produjo? Aquí, una referencia combinada a la teoría marxista clásica del capitalismo y al psicoanálisis lacaniano podría ser útil.

La principal característica del capitalismo consiste en su *desequilibrio estructural inherente*, su carácter antagónico más profundo: la crisis constante, la constante revolución de las condiciones de su existencia. El capitalismo no tiene un estado «normal» de equilibrio: su estado «normal» es la constante producción de un exceso; la única manera para sobrevivir que tiene el capitalismo es expandirse. Por eso, el capitalismo se encuentra atrapado en una especie de bucle, un círculo vicioso, claramente descrito por Marx: al producir más que cualquier otra formación socioeconómica para satisfacer las necesidades humanas, el capitalismo también produce más necesidades por satisfacer: cuanto mayor es la riqueza, mayor es la necesidad de producir más riqueza. Por lo tanto, debe quedar claro por qué Lacan describió el capitalismo como el dominio del *discurso de la histeria*[330]: este círculo vicioso de un deseo cuya aparente satisfacción solo amplía la brecha de su insatisfacción es lo que define la histeria. Existe una especie de homología estructural entre el capitalismo y la noción freudiana del superyó. La paradoja básica del superyó también se refiere a cierto desequilibrio estructural: cuanto más obedecemos sus

órdenes, más culpables nos sentimos, por lo que la renuncia solo implica la demanda de más renuncias, el arrepentimiento más culpa, tal como en el capitalismo, donde un aumento en la producción para satisfacer la falta solo amplía la falta.

Es en este contexto que debemos entender la lógica de lo que Lacan llama el (discurso del) *Amo*: su papel es precisamente introducir el *equilibrio, regular el exceso*. Las sociedades precapitalistas todavía podían dominar el desequilibrio estructural propio del superyó en la medida en que su discurso dominante fuera el del Amo. En sus últimas obras, Michel Foucault mostró cómo el antiguo Amo encarnaba la ética del autodominio y de la «justa medida»: toda la ética precapitalista estaba dirigida a evitar que explote el exceso propio de la economía libidinal humana. Con el capitalismo, sin embargo, esta función del Amo se interrumpe, y el círculo vicioso del superyó gira libremente.

Ahora bien, también debe quedar claro de dónde viene la tentación corporativista, es decir, por qué esta tentación es el opuesto necesario del capitalismo. Consideremos el edificio ideológico del corporativismo fascista: el sueño fascista es simplemente *tener el capitalismo sin sus «excesos», sin el antagonismo que causa el desequilibrio estructural*. Por eso, en el fascismo, por un lado, tenemos el retorno a la figura del Amo (Líder) que garantiza la estabilidad y el equilibrio de la estructura social, es decir, que nuevamente nos protege del desequilibrio estructural de la sociedad; y por otro lado, la causa de este desequilibrio se atribuye a la figura del judío cuya acumulación y codicia «excesivas» provocan el antagonismo social. Entonces, el sueño es que, dado que el exceso provino de afuera, es decir, es obra de un intruso extranjero, eliminarla nos permitiría volver a tener un organismo social estable cuyas partes formen un armonioso cuerpo corporativo, donde, a diferencia del *desplazamiento* social constante del capitalismo, todo el mundo volvería a ocupar *su lugar*. El papel del Amo es dominar el exceso mediante la ubicación de su causa en una agencia social claramente delimitada: «Son *ellos* quienes roban nuestro goce, quienes, con su actitud excesiva, introducen el desequilibrio y el antagonismo». Con la figura del Amo, el antagonismo *inherente* a la estructura social se transforma en una relación de *poder*, una lucha por la *dominación* entre *nosotros* y *ellos*, quienes causan un desequilibrio antagónico.

Tal vez esta matriz también nos permita comprender el resurgimiento del chovinismo nacionalista en Europa del Este como una especie de «amortiguador» de la repentina exposición a la apertura y desequilibrio capitalistas. Es como si, en el preciso instante en que el vínculo, la cadena que evitaba el libre desarrollo del capitalismo, es decir, una producción desregulada de *excesos*, se rompió, este hubiese sido contrarrestado por la *demanda de un nuevo Amo* para detenerlo. Lo que se exige es el establecimiento de un cuerpo social estable y definido claramente que limite el potencial destructivo del capitalismo al cortar el elemento «excesivo»; y como este cuerpo social se experimenta como el de una nación, la causa de cualquier desequilibrio toma «espontáneamente» la forma de un «enemigo de la nación».

Cuando la oposición democrática todavía estaba luchando contra el poder comunista, reunió bajo el nombre de «sociedad civil» todos los elementos «antitotalitarios», desde la Iglesia hasta los intelectuales de izquierda. Dentro de la experiencia «espontánea» de la unión en esta lucha, el hecho crucial pasó desapercibido: las mismas palabras utilizadas por todos los participantes se referían fundamentalmente a dos idiomas diferentes, a dos mundos diferentes. Ahora que ha ganado la oposición, esta victoria necesariamente asume la forma de una división: la entusiasta solidaridad de la lucha contra el poder comunista ha perdido su potencial movilizador y la fisura que separa los dos universos políticos ya no se puede ocultar. Esta fisura es, por supuesto, la del conocido par *Gemeinschaft/Gesellschaft*: la comunidad tradicional vinculada orgánicamente frente a la sociedad «alienada» que disuelve todos los vínculos orgánicos. El problema del populismo nacionalista de Europa del Este es que percibe la «amenaza» del comunismo desde la perspectiva de la *Gemeinschaft*, como un cuerpo extraño que corroe la textura orgánica de la comunidad nacional. De esta manera, el populismo nacionalista realmente atribuye al comunismo la característica fundamental del capitalismo mismo. En su oposición moralista a la «depravación» comunista, la Mayoría Moral del nacionalismo populista *prolonga*, sin saberlo, el impulso del anterior régimen comunista hacia el Estado en cuanto comunidad orgánica. El deseo que genera esta sustitución sintomática del capitalismo por el comunismo es un deseo de capitalismo *cum Gemeinschaft*, un deseo de capitalismo sin la sociedad civil «alienada», sin relaciones formales externas entre los individuos. Las fantasías sobre el «robo del goce», el resurgimiento del antisemitismo, etc., son el precio a pagar por este deseo imposible.

El punto ciego del liberalismo

Paradójicamente, podríamos decir que lo que Europa del Este más necesita ahora es *una mayor alienación*: el establecimiento de un Estado «alienado» que mantenga su distancia de la sociedad civil, que sea «formal», «vacío», es decir, que no represente el sueño de ninguna comunidad étnica particular (y así mantenga el espacio abierto para todas ellas). Entonces, ¿la solución a los actuales problemas de Europa del Este es simplemente una mayor dosis de democracia liberal? El panorama que presentamos parece apuntar en esta dirección: Europa del Este no puede empezar a vivir en paz y en una democracia verdaderamente pluralista por el fantasma del nacionalismo, es decir, porque la desintegración del comunismo abrió el espacio para

el surgimiento de las obsesiones nacionalistas, el provincialismo, el antisemitismo, el odio de todo lo que viene de afuera, la ideología de una amenaza para la nación, el antifeminismo y una mayoría moral postsocialista que incluye un movimiento a favor de la vida; en resumen: el *goce* en su total «irracionalidad». Sin embargo, lo profundamente sospechoso de esta actitud, de la actitud de los intelectuales liberales y antinacionalistas de Europa del Este es la ya mencionada fascinación evidente ejercida sobre él por el nacionalismo: los intelectuales liberales lo rechazan, se burlan de él, se ríen de él, pero al mismo tiempo lo observan con una fascinación impotente. El placer intelectual producido al denunciar el nacionalismo es asombrosamente cercano a la satisfacción de explicar con éxito la impotencia y el fracaso propios (lo cual siempre fue una marca registrada de cierto tipo de marxismo). En otro nivel, los intelectuales liberales de Occidente a menudo quedan atrapados en una trampa similar: la afirmación de sus propias tradiciones autóctonas es para ellos un horror, un sitio de protofascismo populista (por ejemplo, en Estados Unidos, el «atraso» de las comunidades polaca, italiana, etc., las supuestas razas de «personalidades autoritarias» y otros espantapájaros liberales similares), mientras que estos intelectuales están, a la vez, dispuestos a elogiar a las comunidades étnicas autóctonas *del otro* (los negros, los portorriqueños, etc.). El goce es bueno, siempre que no esté muy cerca de nosotros, siempre que siga siendo el goce *del otro*.

En cuanto a la ineficiencia última de este análisis crítico, «socialmente consciente» e «iluminado», basta con recordar la serie de películas de *Harry el Sucio* de Clint Eastwood: la primera película de la serie mostraba sin tapujos, y así respaldaba, la fantasía populista de derecha (un vengador solitario que rompe la ley, corrupta e ineficiente, para que «las cosas se hagan», un criminal masoquista y sexualmente ambiguo, etc.), mientras que, al parecer, en las películas que siguieron Eastwood incorporó las reflexiones de un crítico liberal acerca de la primera película. Ya la primera, *Magnum .44*, reprocha la lógica del «vengador solitario» e insiste con un incondicional respeto por lo que la Ley dice; *Impacto súbito* da a la lógica del vengador solitario un toque casi feminista, con Harry liberando a una asesina, víctima de violación, porque no lograba obtener justicia a través del chovinista y machista sistema judicial; *En la cuerda floja* alude a los paralelismos oscuros entre el asesino y el inspector que hace cumplir la ley. Y, sin embargo, a pesar de esta incorporación autorreflexiva de los elementos «socialmente conscientes» y liberales, *la fantasía en el fondo sigue siendo la misma*, y así mantiene intacta su eficiencia en la estructuración de nuestro espacio del deseo. Por lo tanto, la crítica verdaderamente radical de la ideología debería ir más allá de los «análisis sociales» autocomplacientes que continúan actuando en la fantasía que interrumpe el objeto de su crítica y buscar maneras de debilitar la fuerza de este marco de la fantasía subyacente; en resumen, para hacer algo parecido al lacaniano «atravesar la fantasía»[331]. La lección general que se puede sacar de ella con respecto al funcionamiento de la ideología se refiere a la brecha que separa la ideología en

cuanto formación discursiva de su apoyo de la fantasía: un edificio ideológico es sin duda sometido a incesantes reestructuraciones retroactivas, con el valor diferencial simbólico de sus elementos cambiando todo el tiempo, pero la fantasía designa el núcleo duro que se resiste a la «perlaboración», es decir que, por así decirlo, ata una ideología a un punto «sustancial» y así proporciona un marco constante para la interacción simbólica. En otras palabras, es debido a la fantasía que una ideología no puede ser reducida a una red de elementos cuyo valor depende enteramente de su respectiva posición diferencial dentro de la estructura simbólica.

La expresión positiva de esta ambivalencia respecto del goce fantasmático del otro es la actitud obsesiva que podemos detectar fácilmente en lo que se conoce como lo «políticamente correcto» (PC): el esfuerzo compulsivo por descubrir siempre formas nuevas y cada vez más refinadas de violencia y dominación racial y/o sexual (no es PC decir que el presidente «fuma la pipa de la paz», ya que se trata de una ironía condescendiente hacia los indígenas americanos, etc.). El problema aquí es simplemente: «¿cómo es posible ser un hombre blanco heterosexual y mantener la conciencia limpia?». Las demás posiciones pueden afirmar su especificidad, su modo específico de goce, pero solo la posición del hombre blanco heterosexual debe permanecer vacía, sacrificar su goce. El punto débil de la actitud PC es, pues, el de la compulsión neurótica: el problema no es que sea demasiado severa, demasiado fanática, sino todo lo contrario, que *no sea suficientemente severa*. Es decir, a primera vista, la actitud PC implica la abnegación extrema, la renuncia a todo lo que suena sexista y racista, el eterno esfuerzo por desenterrar rastros de sexismo y racismo en uno, un esfuerzo no digno del primer santo cristiano que dedicó su vida a descubrir en sí mismo nuevas capas de pecado[332]. Aun así, todo este esfuerzo no debe engañarnos; en última instancia, es una estratagema cuya función es ocultar el hecho de que el tipo PC no está dispuesto a renunciar a lo que realmente le importa: «Estoy dispuesto a sacrificar todo *menos eso*». ¿Pero qué? El gesto mismo de autosacrificio. En otras palabras, la actitud PC implica el mismo antagonismo entre el contenido enunciado y la posición de enunciación que Hegel criticaba a propósito de la autohumillación ascética: oculta una elevación condescendiente sobre aquellos cuyas heridas por la discriminación supuestamente ya se han compensado. En el mismo acto de vaciamiento de todo contenido positivo de la posición del hombre blanco heterosexual, se conserva la actitud PC como una forma universal de subjetividad. En cuanto tal, la actitud PC es un caso ejemplar de la *mauvaise foi* sartreana de los intelectuales: proporciona respuestas cada vez más nuevas *para mantener vivo el problema*. Lo que esta actitud realmente teme es que el problema desaparezca, es decir, que la forma de subjetividad del hombre blanco heterosexual realmente deje de ejercer su hegemonía. Entonces, la culpa que muestra la actitud PC, el supuesto deseo de deshacerse de los elementos «incorrectos», es la forma de aparición de su opuesto exacto: da testimonio de la voluntad inflexible de apegarse a la forma de subjetividad del hombre blanco heterosexual. O bien, para decirlo en términos políticos más claros

y pasados de moda: lejos de ser una expresión encubierta de la extrema izquierda, la actitud PC es el principal escudo protector ideológico del liberalismo burgués contra una genuina alternativa de izquierda[333].

Por lo tanto, lo que realmente inquieta a los liberales es el *goce* organizado en forma de comunidades étnicas autosuficientes. Es en este contexto que debemos considerar las consecuencias ambiguas de la política del transporte escolar en Estados Unidos, por ejemplo. Sin duda, su objetivo principal era superar las barreras raciales: los niños de las comunidades negras ampliarían sus horizontes culturales al participar de la forma de vida de los blancos; los niños de las comunidades blancas experimentarían la nulidad de los prejuicios racistas mediante el contacto con los negros, etc. Sin embargo, inextricablemente, otra lógica se entremezcló con este proyecto, especialmente donde el transporte escolar era impuesto desde afuera por la burocracia estatal «iluminada»: la destrucción del goce de las comunidades étnicas cerradas al abolir sus límites. Por esta razón, el transporte escolar, experimentado como impuesto desde afuera por las comunidades interesadas, reforzó o incluso hasta cierto punto generó el racismo donde anteriormente había una comunidad étnica que deseaba mantener cerrada su forma de vida, un deseo que *no es* en sí «racista» (tal como admiten los liberales con su fascinación por las «formas de vida» exóticas de los otros[334]). Lo que debemos hacer aquí es cuestionar todo el aparato teórico que apoya esta actitud liberal, hasta su *pièce de résistance* psicoanalítica de la Escuela de Frankfurt, la teoría de la llamada «personalidad autoritaria»: en última instancia, la «personalidad autoritaria» designa a aquella forma de la subjetividad que insiste «irracionalmente» en su forma de vida específica y, en nombre del goce propio, se resiste a las pruebas liberales de sus supuestos «intereses verdaderos». La teoría de la «personalidad autoritaria» no es más que una expresión del resentimiento de la intelectualidad liberal de izquierda debido al hecho de que las clases trabajadoras «no iluminadas» no estaban dispuestas a aceptar su orientación: una expresión de la incapacidad de la intelectualidad de ofrecer una teoría positiva de esta resistencia[335].

Los puntos muertos del transporte escolar también nos permiten delinear la limitación inherente de la ética política liberal como fue elaborada en la teoría de la justicia distributiva de John Rawls[336]. Es decir, el transporte escolar cumple todas las condiciones de la justicia distributiva (supera el juicio de lo que Rawls llama el «velo de la ignorancia»): procura una distribución más justa de los bienes sociales, iguala las posibilidades de éxito de las personas de diferentes estratos sociales, etc. Sin embargo, la paradoja es que todo el mundo, incluidos aquellos considerados los mayores beneficiarios por su uso, por algún motivo se sintieron engañados y ofendidos. ¿Por qué? La dimensión en que se infringió era precisamente la de la *fantasía*. La idea liberal-demócrata de Rawls de la justicia distributiva depende, en última instancia, de individuos «racionales» capaces de abstraerse de su particular posición de enunciación, de mirarse desde un lugar neutral de puro «metalenguaje» y así percibir sus «verdaderos intereses». Tales individuos son los supuestos sujetos del

contrato social que establece las coordenadas de la justicia. Lo que queda excluido *a priori* es el espacio de la fantasía dentro del cual una comunidad organiza su «forma de vida» (su modo de goce): dentro de este espacio, lo que «nosotros» deseamos está inextricablemente vinculado al deseo del otro (o lo que percibimos como tal), de modo que lo que «nosotros» deseamos puede ser, al final, la destrucción misma de nuestro objeto de deseo (si, de esta manera, también nos ocupamos del deseo del otro). En otras palabras, el deseo humano, en tanto siempre ya mediado por la fantasía, jamás puede estar fundamentado (o traducido de nuevo en) nuestros «verdaderos intereses»: la afirmación última de nuestro deseo, a veces la única manera de afirmar su autonomía frente al otro «benevolente» que se ocupa de nuestro Bien, es actuar *en contra de* nuestro Bien[337].

Cada acción política «iluminada» y legitimada por la referencia a los «verdaderos intereses» encuentra tarde o temprano la resistencia de un particular espacio de la fantasía: bajo la apariencia de la lógica de la «envidia», del «robo del goce». Incluso un tema así de claro como el movimiento provida de la Mayoría Moral es, en este sentido, más ambiguo que lo que parece: un aspecto de este *también* es la reacción al esfuerzo de la ideología de la clase media alta «iluminada» para penetrar en la vida de la comunidad de la clase baja. Y, en otro nivel, ¿acaso la misma actitud no estaba presente en el malestar del amplio círculo de intelectuales liberales de izquierda ingleses, a propósito de la gran huelga minera de 1988? Enseguida condenamos la huelga como «irracional», una «expresión obsoleta del fundamentalismo de la clase obrera», etc.; mientras que todo esto era incuestionablemente cierto, el hecho es que esta huelga también fue una forma desesperada de resistencia por parte de una forma de vida tradicional de la clase obrera. Como tal, tal vez era más «posmoderna» debido a las características mismas percibidas por los críticos como «regresivas», que la típica crítica «iluminada» de los liberales de izquierda[338].

Por lo tanto, el temor a la identificación «excesiva» es la característica fundamental de la ideología del capitalismo tardío: el Enemigo es el «fanático» que se «sobreidentifica» en lugar de mantener una distancia apropiada respecto de la pluralidad dispersa de las posiciones de los sujetos. En resumen, la eufórica logomaquia «deconstruccionista» enfocada en el «esencialismo» y las «identidades fijas» lucha, en última instancia, contra un hombre de paja. Lejos de contener cualquier tipo de potenciales subversivos, el sujeto disperso, plural y construido, aclamado por la teoría posmoderna (el sujeto propenso a modos particulares e inconsistentes de gozar, etc.), simplemente designa *la forma de la subjetividad que se corresponde con el capitalismo tardío*. Tal vez ha llegado el momento de resucitar la idea marxista de que el Capital es el máximo poder de la «desterritorialización» que socava toda identidad social fija y de concebir el «capitalismo tardío» como la época en que la fijeza tradicional de las posiciones ideológicas (la autoridad patriarcal, los roles sexuales fijos, etc.) se convierte en un obstáculo para la mercantilización desenfrenada de la vida cotidiana.

El spinocismo o la ideología del capitalismo tardío

En cuanto a esta matriz ideológica del capitalismo tardío, es gratificante volver a leer las últimas páginas de *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* de Lacan, donde este ofrece un breve relato de la posición spinocista: «Lo que, por error, ha sido pensado en Spinoza como panteísmo es simplemente la reducción del campo de Dios a la universalidad del significante, que produce un desprendimiento sereno y excepcional del deseo humano […]. [Spinoza] instaura este deseo en la dependencia radical de la universalidad de los atributos divinos, que solo es posible a través de la función del significante»[339]. En otras palabras, ¿en qué consiste esta «universalidad del significante» spinocista? En términos lacanianos, Spinoza logra una especie de nivelación de la cadena significante. Se deshace de la brecha que separa S2 (la cadena del conocimiento) de S1 (el significante del mandato, de la prohibición, del «¡no!»): la sustancia spinocista designa el Conocimiento universal como uno que no tiene la necesidad de fundamentarse en un Significante Amo, es decir, que constituye el universo metonímico de la «positividad pura» previa a la intervención del corte negativizante de la metáfora paterna. Entonces, la actitud de la «sabiduría» spinocista es definida por la reducción de la deontología en ontología, del mandato en conocimiento racional y, en términos de la teoría de los actos de habla, de lo performativo en constatativo. Un caso ejemplar es el tratamiento de Spinoza de la advertencia de Dios a Adán y Eva: «¡No coman la manzana del árbol del conocimiento!». Esta declaración solo es interpretada como prohibición por una mente finita incapaz de captar la cadena de causas que yace detrás de su mensaje; los mandatos y las prohibiciones solo se justifican donde tenemos que lidiar con mentes primitivas que carecen de una visión racional. Una mente con acceso a la verdad racional no interpreta las palabras de Dios como una prohibición, sino como una visión del estado de las cosas: «Esta manzana tiene propiedades nocivas para la salud, por lo que no es recomendable comerla». La versión contemporánea de la interpretación de Spinoza del mensaje de Dios sería, pues: «¡Alerta! Esta manzana puede ser perjudicial para su salud, ya que el árbol fue rociado con pesticidas»[340].

Esto equivale, en última instancia, a observar los fenómenos *sub specie aeternitatis*: al superar la *béance* de nuestra finitud, concebimos los fenómenos como los elementos de una la red simbólica universal. Esta red es universal en el sentido preciso de que no da ningún uso al elemento excepcional que Lacan llamó «Significante Amo», el elemento que provoca el cierre de un campo ideológico al designar el Bien Supremo (Dios, la Verdad, la Nación, etc.). Según Spinoza, este elemento excepcional no transmite ningún conocimiento positivo de conexiones causales: el brillo imaginario, el poder de la fascinación de esta figura, simplemente da cuerpo al vacío de nuestra ignorancia. «Dios», entendido como un soberano trascendente que impone sus objetivos al mundo, da cuenta de nuestra incapacidad de

comprender el mundo en su necesidad inmanente. Kant, por el contrario, afirma la primacía de la razón práctica sobre la razón teórica, lo cual significa que *el hecho del mandato es irreducible*: nosotros, como sujetos finitos, no podemos asumir siempre la posición contemplativa que nos permitiría reducir lo imperativo en constatativo.

Esta oposición entre Spinoza y Kant, por supuesto, tiene consecuencias radicales para el estado del sujeto. La contemplación spinocista del universo *sub specie aeternitatis* implica una actitud que Lacan, en sus dos primeros seminarios, atribuye erróneamente al «conocimiento absoluto» de Hegel: una actitud lograda mediante la autoaniquilación del sujeto, por medio de la cual el universo parece ser un mecanismo autosuficiente que se puede contemplar en la beatitud suprema, ya que nos sentimos aliviados de toda responsabilidad por él. En contraste con este universo de positividad pura en el que nada debe ser castigado y solo se comprenden los vínculos causales, Kant introduce la responsabilidad radical del sujeto: yo soy, en última instancia, el responsable de todo; incluso esas características que tal vez parezcan parte de mi naturaleza heredada fueron elegidas por mí en un acto atemporal y trascendental[341].

Y, al parecer, hoy vivimos en la época de un nuevo spinocismo: la ideología del capitalismo tardío es, al menos en algunas de sus características fundamentales, «spinocista». Basta con recordar la actitud predominante que sustituye el castigo y la responsabilidad con la iluminación de las causas de nuestro comportamiento socialmente inaceptable («culpa» no es más que un término obsoleto para mi ignorancia de las causas que me llevaron a un comportamiento destructivo); o con considerar las etiquetas de las latas de alimentos llenos de datos pseudocientíficos: «esta sopa contiene tanto colesterol, tantas calorías, tanta grasa…» (Lacan, por supuesto, discerniría en este reemplazo de mandato directo por la información supuestamente neutra el imperativo y superyoico «¡Disfrútala!»).

No debemos dejar que aquí nos engañe la argumentación inspirada de los spinocistas contemporáneos (Deleuze, por ejemplo), que se esfuerzan por descubrir en Spinoza una teoría de la comunicación que rompa por completo con la problemática cartesiana del contacto entre los individuos monádicos conscientes de sí: los individuos no forman una comunidad a través del reconocimiento mutuo del yo y su Otro, sino a través del mecanismo de la identificación afectiva, a través de la mezcla de afectos parciales donde una «pasión» se hace eco de otra y así refuerza su intensividad (proceso llamado por Spinoza «affectum imitatio»). Lejos de ser un beneficiario autónomo de este proceso, el sujeto es un lugar, un terreno pasivo para la red de vínculos laterales parciales: *la comunicación no ocurre entre los sujetos, sino directamente entre los afectos*. «Yo» me reconozco como Sujeto autónomo y autosuficiente en tanto paso por alto o malinterpreto esta red de identificaciones-imitaciones objetales parciales que me determinan y atraviesan las fronteras de mi identidad propia[342]. Todo esto puede parecer muy «subversivo» si se mide con el estándar de la noción ideológica clásica de «sujeto autónomo», pero ¿acaso este

mecanismo spinocista no está presente en lo que llamamos «sociedad postindustrial del consumo»? Es decir, ¿el llamado «sujeto posmoderno» no es el fundamento pasivo atravesado por vínculos afectivos parciales, que reaccionan a las imágenes que regulan sus «pasiones», e incapaz de ejercer control sobre este mecanismo?

En su artículo «Nuclear Sublime», Frances Ferguson[343] registró la creciente claustrofobia exhibida por una serie de características en nuestra vida cotidiana: desde saber que fumar no solo es perjudicial para los fumadores sino también para los no fumadores que los acompañan, pasando por la obsesión por el abuso de menores, hasta llegar al resurgimiento de la teoría de la seducción en (la crítica de) el psicoanálisis (*El asalto a la verdad* de Masson[344]). Lo que se esconde en el fondo de estas características es la idea spinocista de que, imperceptiblemente, en un nivel presubjetivo, estamos enredados en una red con que los otros nos invaden: en última instancia, la presencia misma de los otros en cuanto tales se percibe como violencia. Sin embargo, para que surja esta mayor conciencia de cómo los demás nos amenazan, de cómo estamos totalmente «expuestos» a ellos, debía ocurrir un cambio solipsista para definir al sujeto «posmoderno»: este sujeto, digamos, ha abandonado al gran Otro y mantiene una distancia protopsicótica respecto de él; es decir, este sujeto se percibe a sí mismo como un individuo fuera de la ley, carente de la base común compartida con los otros. Y por esta razón, todo contacto con los demás se percibe y vive como una intrusión violenta.

El llamado «fundamentalismo» que los medios de comunicación de hoy confieren cada vez más al papel del Enemigo por excelencia (bajo la apariencia autodestructiva del «Mal radical»: Saddam Hussein, los carteles narco, etc.) debe interpretarse como una reacción ante el spinocismo gobernante, como su Otro inherente. El resultado es bastante triste, aunque en teoría muy instructivo: es como si hoy la típica oposición del Bien en cuanto actitud ética inquebrantable, la predisposición a arriesgar todo y no comprometer el propio sentido de justicia, y del Mal en cuanto oportunista que da lugar bajo la presión de las circunstancias, se invirtiera y así alcanzara su verdad oculta. Hoy en día, el «fanatismo», cualquier predisposición a poner todo en juego, es en cuanto tal sospechoso, razón por la cual *la actitud ética correcta solo sobrevive en forma de «Mal radical»*. El único dilema cierto hoy es si el spinocismo del capitalismo tardío es nuestro horizonte último: ¿todo lo que parece resistirse a este spinocismo son meros «restos del pasado», simples conocimientos limitados y «pasivos», incapaces de contemplar el Capital-Sustancia *sub specie aeternitatis*, como una maquinaria autosuficiente, o efectivamente podemos cuestionar este spinocismo?

Los sueños del nacionalismo explicados a partir del sueño del Mal radical

Entonces, ¿dónde debemos buscar la forma de salir de este círculo vicioso del capitalismo tardío de Spinoza? Huelga enfatizar que estamos lejos de abogar que la sobreidentificación fundamentalista es «anticapitalista»: el punto es, precisamente, que las formas contemporáneas de sobreidentificación «paranoica» son el opuesto inherente del universalismo del Capital, una reacción inherente a él. *Cuanto más universal se vuelve la lógica del Capital, más funciones del «fundamentalismo irracional» asumirá su opuesto*. En otras palabras, no hay salida en tanto la dimensión universal de nuestra formación social se determine en términos de Capital. La forma de salir de este círculo vicioso no es luchar contra el particularismo nacionalista «irracional», sino inventar formas de práctica política que contengan una dimensión de universalidad más allá del Capital; el caso ejemplar de hoy, por supuesto, es el movimiento ecológico.

¿Y dónde nos deja esto respecto de Europa del Este? La postura liberal que se opone a la «apertura» liberal-demócrata respecto del «cierre» nacionalista-orgánico (idea sostenida por la esperanza de que una «verdadera» sociedad liberal-demócrata surgirá una vez que nos deshagamos de las limitaciones nacionalistas protofascistas) se queda corta, ya que no tiene en cuenta la forma en que el marco liberal-demócrata, supuestamente «neutral», produce el «cierre» nacionalista como su opuesto inherente[345]. La única manera de evitar el surgimiento de la hegemonía nacionalista protofascista es cuestionar el estándar mismo de «normalidad», el marco universal del capitalismo liberal-demócrata, como hicieron por un breve instante los «mediadores evanescentes» en el paso del socialismo al capitalismo.

En las tensiones étnicas emergentes en Europa del Este, la mirada occidental sobre Oriente encuentra su propio opuesto extraño, generalmente calificado (y por lo mismo descalificado) como «fundamentalismo»: el fin del cosmopolitismo, la impotencia de la democracia liberal frente a este retorno al tribalismo. Es precisamente aquí que, por el bien de la democracia, debemos juntar fuerzas y repetir el heroico gesto ejemplar de Freud, que como respuesta a la amenaza del antisemitismo fascista privó a los judíos de su padre fundador: *Moisés y la religión monoteísta* es su respuesta al nazismo. Lo que Freud hizo fue, pues, exactamente lo contrario de lo que hizo, por ejemplo, Arnold Schoenberg, quien, con desprecio, desestimó el racismo nazi como una pálida imitación de la interpretación propia de los judíos como pueblo elegido: con una inversión casi masoquista, Freud se dirigió a los mismos judíos y se esforzó por demostrar que su padre fundador, Moisés, era egipcio. Al margen de la (im)precisión histórica de esta tesis, lo que realmente importa es su estrategia discursiva: demostrar que los judíos ya están «descentrados» en sí, que su «originalidad» es un bricolaje. La dificultad no reside en los judíos, sino

en la transferencia de los antisemitas que piensan que los judíos «realmente lo tienen», el *agalma*, el secreto de su poder: el antisemita es el que «cree en el judío», por lo que la única forma efectiva de minar el antisemitismo es afirmando que *los judíos no poseen «eso»*[346].

En un movimiento similar, debemos detectar la democracia liberal que abre un espacio para el «fundamentalismo». Es decir, en última instancia, hay una pregunta que enfrenta la filosofía política actual: ¿la democracia liberal es el horizonte último de nuestra práctica política, o efectivamente podemos comprender su limitación inherente? La respuesta neoconservadora estándar aquí es lamentar la supuesta «falta de orígenes» característica de la democracia liberal, de este reino del «último hombre» nietzscheano donde no hay lugar para el heroísmo ético, donde estamos cada vez más inmersos en la rutina idiota de la vida cotidiana regulada por el principio del placer, etc. Dentro de esta perspectiva, el «fundamentalismo» es una simple reacción a esta «pérdida de los orígenes», una búsqueda pervertida aunque desesperada de nuevas raíces en una comunidad orgánica. Aun así, esta respuesta neoconservadora se queda corta al no demostrar cómo el proyecto mismo de la democracia formal, concebida en su gesto fundacional filosófico, abre un espacio para el «fundamentalismo».

La homología estructural entre el formalismo kantiano y la democracia formal es un *topos* clásico: en ambos casos, el punto de partida, el gesto fundacional, consiste en un acto de vaciamiento o evacuación radical. Con Kant, lo que se evacúa y queda vacío es el *locus* del Bien Supremo: cada objeto positivo destinado a ocupar este espacio es, por definición, «patológico»; está marcado por la contingencia empírica, razón por la cual la Ley moral debe ser reducida a la Forma pura que otorga a nuestros actos el carácter de universalidad. Del mismo modo, la operación básica de la democracia es la evacuación del *locus* del Poder: cada pretendiente de este espacio es, por definición, un usurpador «patológico»: «Nadie puede gobernar inocentemente», para citar a Saint-Just. Y el punto crucial es que el «nacionalismo» como fenómeno poskantiano específicamente moderno designa el momento en que la Nación, la Cosa nacional, usurpa, llena, el espacio vacío de la Cosa, abierto por el «formalismo» kantiano, por su reducción de todo el contenido «patológico». El término kantiano para este llenado del vacío, por supuesto, es el fanatismo de *Schwärmerei*: ¿acaso el «nacionalismo» no representa al fanatismo en la política?

En este sentido preciso, el «formalismo» de Kant, al distinguir entre el juicio negativo y el juicio indefinido, abre el espacio para los «no muertos» y otras encarnaciones similares de un monstruoso Mal radical. Ya el Kant «precrítico» utilizó los sueños de un visionario para explicar el sueño metafísico[347]; hoy debemos referirnos al sueño de los monstruos «no muertos» para explicar el nacionalismo. El llenado del espacio vacío de la Cosa por la Nación tal vez sea el caso paradigmático de la inversión que define el Mal radical. Respecto de este vínculo entre el formalismo filosófico (el vaciado del contenido «patológico») y el nacionalismo,

Kant presenta un punto único: al discernir el espacio vacío de la Cosa, circunscribe efectivamente el espacio del nacionalismo y, al mismo tiempo, nos prohíbe dar el paso crucial hacia él (esto se hizo más tarde mediante la «estetización» de la ética kantiana; en Schiller, por ejemplo). En otras palabras, el estatus del nacionalismo es, en última instancia, el de una ilusión trascendental, la ilusión de un acceso directo a la Cosa; en cuanto tal, representa el principio del fanatismo en la política. Kant sigue siendo un «cosmopolita», precisamente en tanto que aún no estaba dispuesto a aceptar la posibilidad del Mal «diabólico», del Mal como actitud ética. Esta paradoja de llenar el espacio vacío del Bien Supremo define la noción moderna de Nación. La naturaleza ambigua y contradictoria de la *nación* moderna es la misma que la de los vampiros y otros muertos vivos: son percibidos erróneamente como «restos del pasado»; su lugar está constituido por el quiebre con la modernidad.

Esta «mancha» patológica también determina los puntos muertos de la democracia liberal de hoy. El problema con la democracia liberal es que *a priori*, por razones estructurales, no puede ser universalizada. Según Hegel, el momento de la victoria de una fuerza política es cuando esta se divide: el triunfante «nuevo orden mundial» liberal-demócrata está cada vez más marcado por una frontera que separa el «adentro» del «afuera», una frontera entre los que logran permanecer «adentro» (los «desarrollados», aquellos a quienes aplican los derechos humanos, la seguridad social, etc.) y los otros, los excluidos (a propósito de ellos, la principal preocupación de los «desarrollados» es contener su potencial explosivo, incluso si el precio a pagar por dicha contención es el abandono de los principios democráticos básicos[348]). Esta oposición, no la que existe entre el capitalista y el «bloque» socialista, es lo que define la constelación contemporánea: el bloque «socialista» era la verdadera «tercera vía», un intento desesperado de modernización fuera de las limitaciones del capitalismo. Lo que en efecto está en juego en la actual crisis de los estados postsocialistas es precisamente la lucha por el lugar propio, ahora que la ilusión de la «tercera vía» se ha evaporado: ¿quién será admitido «adentro», integrado al orden capitalista desarrollado, y quién quedará excluido? La ex Yugoslavia quizás sea el caso ejemplar: cada participante de su sangrienta desintegración se esfuerza por legitimar su lugar «adentro» al presentarse como el último bastión de la civilización europea (la actual denominación ideológica para el capitalista de «adentro») frente a la barbarie oriental. Para los nacionalistas de derecha austríacos, esta frontera imaginaria es Karavanke, la cadena montañosa entre Austria y Eslovenia: más allá de ella, comienza el dominio de las hordas de eslavos. Para los nacionalistas eslovenos, la frontera es el río Kolpa, que separa Eslovenia de Croacia: somos *Mitteleuropa*, mientras que los croatas ya son balcánicos, involucrados en las disputas étnicas irracionales que realmente no nos conciernen; estamos de su lado, simpatizamos con ellos, pero en la misma forma en que uno simpatiza con una víctima de agresión del tercer mundo. Para los croatas, la frontera fundamental, por supuesto, es la que existe entre ellos y los serbios, es decir, entre la civilización católica occidental y el espíritu

colectivo ortodoxo oriental, que no puede comprehender los valores del individualismo occidental. Por último, los serbios se conciben como la última línea de defensa de la Europa cristiana contra el peligro fundamentalista que representan los albaneses y bosnios musulmanes. (Debe quedar claro, ahora, quién, dentro de la ex Yugoslavia, se comporta como un «europeo» civilizado: los que están en la parte inferior de esta escalera, excluidos de todos: los albaneses y los bosnios musulmanes). La tradicional oposición liberal entre las sociedades pluralistas «abiertas» y las sociedades nacionalistas-corporatistas «cerradas» basadas en la exclusión del Otro, por lo tanto, deben llegar a su punto de autorreferencia: la mirada liberal en sí funciona de acuerdo con la misma lógica, en la medida en que se basa en la exclusión del Otro a quien atribuimos el nacionalismo fundamentalista, etc. Por eso, los acontecimientos en la ex Yugoslavia ejemplifican a la perfección la inversión dialéctica propiamente dicha: algo que primero estaba dentro del conjunto de circunstancias dadas como el elemento más retrógrada, restos del pasado, de repente, con el cambio en el marco general, surge como el elemento del futuro en el contexto actual, como la premonición de lo que se avecina. Los estallidos de nacionalismo balcánico primero se ignoraron por considerarse la agonía del totalitarismo comunista disfrazado de nuevo nacionalismo, un ridículo anacronismo que realmente pertenece a la época de los Estados-Nación del siglo XIX, no a nuestra era actual de las multinacionales y la integración mundial; sin embargo, pronto quedó claro que los conflictos étnicos de la ex Yugoslavia ofrecen la primera prueba clara del siglo XXI, el prototipo de los conflictos armados posteriores a la Guerra Fría.

Esta división antagónica abre el campo para los jemeres rojos, Sendero Luminoso y otros movimientos similares que parecen personificar el «Mal radical» en la política actual: si el «fundamentalismo» funciona como una especie de «juicio negativo» sobre el capitalismo liberal, como una negación inherente de la pretensión universalista del capitalismo liberal, entonces los movimientos como Sendero Luminoso promulgan un «juicio infinito» sobre este. En su *Filosofía del derecho*, Hegel concibe a la «plebe» (*Pöbel*) como un producto necesario de la sociedad moderna: un segmento no integrado en el orden legal, que no puede participar de sus beneficios y por esta misma razón está liberado de toda responsabilidad en relación con él; un excedente estructural necesario excluido del circuito cerrado del edificio social. Al parecer, recién ahora, con el advenimiento del capitalismo tardío, esta noción de «plebe» se ha concretado como corresponde en la realidad social, a través de las fuerzas políticas que, paradójicamente, reúnen el más radical antimodernismo indigenista (el rechazo de todo lo que define la modernidad: el mercado, el dinero, el individualismo, etc.) con el proyecto eminentemente moderno de borrar toda tradición simbólica y comenzar de cero (en el caso de los jemeres rojos, esto significó la abolición de todo el sistema educativo y el asesinato de los intelectuales). ¿Qué constituye precisamente el «sendero luminoso» de los senderistas si no la idea de reinscribir la construcción del socialismo en el marco del retorno al antiguo Imperio

inca? El resultado de este desesperado esfuerzo por superar el antagonismo entre la tradición y la modernidad es una doble negación: un movimiento radicalmente anticapitalista (el rechazo de la integración en el mercado mundial) y una disolución sistemática de todos los vínculos sociales tradicionales jerárquicos, empezando por la familia (en el nivel del «micropoder», el régimen de los jemeres rojos funcionó como un régimen «antiedípico» en su forma más pura, es decir, como la «dictadura de los adolescentes», instigándolos a denunciar a sus padres). La verdad expresada en la paradoja de esta doble negación es que el capitalismo no puede reproducirse sin el apoyo de las formas precapitalistas de los vínculos sociales. En otras palabras, lejos de presentar un caso de barbarismo exótico, el «Mal radical» de los jemeres rojos y los senderistas solo puede concebirse en el contexto del antagonismo constitutivo del capitalismo actual. Hay más que una idiosincrasia contingente en el hecho de que, en ambos casos, el líder del movimiento es un intelectual experto en las sutilezas de la cultura occidental. (Antes de convertirse en un revolucionario, Pol Pot era profesor en un liceo francés en Phnom Penh, conocido por sus sutiles interpretaciones de Rimbaud y Mallarmé; Abimael Guzmán, el «presidente Gonzalo», el líder de los senderistas, es un profesor de filosofía cuyos autores preferidos son Hegel y Heidegger y cuya tesis doctoral trató sobre la teoría del espacio de Kant). Por esta razón, es demasiado simple concebir estos movimientos como la última realización del radicalismo milenarista que estructura el espacio social como el antagonismo exclusivo entre «nosotros» y «ellos», lo cual no permite posibles formas de mediación. En cambio, estos movimientos representan un intento desesperado de evitar el desequilibrio constitutivo del capitalismo sin buscar el apoyo de una tradición anterior que supuestamente nos permita dominar este desequilibrio (por eso, el fundamentalismo islámico, que se mantiene dentro de esta lógica, es, en última instancia, un instrumento perverso de la modernización). En otras palabras, detrás del esfuerzo de Sendero Luminoso de borrar toda una tradición y empezar de cero en un acto de sublimación creativa, se encuentra la idea correcta de la relación complementaria de la modernidad y la tradición: hoy en día cualquier retorno verdadero a la tradición es *a priori* imposible; su papel es simplemente servir como amortiguador para el proceso de modernización.

Por lo tanto, los jemeres rojos y los senderistas funcionan como una especie de «juicio infinito» del capitalismo tardío en el preciso sentido kantiano del término: deben ubicarse en un tercer dominio más allá del antagonismo inherente que define la dinámica del capitalismo tardío (el antagonismo entre la pulsión modernista y la reacción fundamentalista), ya que rechazan radicalmente los dos polos de la oposición. En cuanto tales, son, para decirlo en términos hegelianos, una parte integral de la noción de capitalismo tardío: para comprender el capitalismo como un sistema-mundo, debemos tener en cuenta su negación inherente (el «fundamentalismo») y su negación absoluta (el juicio infinito sobre él).

Es en este contexto que hay que juzgar la importancia de la reanudación de la

violencia (simbólica y real) contra los «extranjeros» en los países occidentales desarrollados. A propósito de la Revolución Francesa, Kant escribió que su significado histórico-mundial no debe buscarse en lo que realmente sucedió en las calles de París, sino en el entusiasmo que generó este esfuerzo para obtener la libertad en el público educado e iluminado: bien puede ser cierto que lo que en realidad ocurrió en París fue horrible, que se soltaron las pasiones más repulsivas; aun así, las repercusiones de estos acontecimientos en el público iluminado en toda Europa da cuenta no solo de la posibilidad de libertad sino también de la propia realidad de la tendencia hacia la libertad en cuanto hecho antropológico[349]. El mismo paso, el paso de la realidad inmediata del acontecimiento a la modalidad de su inscripción al gran Otro personificado por los observadores pasivos, se repite en el caso de los violentos estallidos antiinmigrantes en Alemania durante el verano de 1992 (en Rostock y otras ciudades de la ex Alemania del Este): el verdadero significado de estos acontecimientos debe buscarse en el hecho de que los pogromos neonazis se encontraron con la aprobación o al menos la «comprensión» de la silenciosa mayoría de observadores; incluso algunos importantes políticos socialdemócratas los usaron como argumento para reconsiderar las políticas liberales alemanas respecto de los inmigrantes. Este cambio en el espíritu de la época es donde el verdadero peligro acecha: prepara el terreno para la posible hegemonía de una ideología que percibe la presencia de los «extranjeros» como una amenaza a la identidad nacional, como la principal causa de los antagonismos que dividen el cuerpo político.

Debemos prestar especial atención a la diferencia entre este racismo «posmoderno», actualmente en Europa, y la forma tradicional de racismo. El viejo racismo era directo y crudo: «ellos» (los judíos, los negros, los árabes, los europeos del Este, etc.) son perezosos, violentos, conspiradores y erosionan nuestra sustancia nacional, etc., mientras que el nuevo racismo es, digamos, un racismo reflejado, al cuadrado, por lo que puede asumir la forma de su opuesto, de la lucha *contra* el racismo. Étienne Balibar dio en el blanco al bautizarlo como «metarracismo»[350]. ¿Cómo reacciona un racista «posmoderno» a los estallidos en Rostock? Por supuesto, comienza expresando su horror y repulsión por la violencia neonazi, pero enseguida agrega que estos acontecimientos deplorables deben considerarse en su contexto: en realidad son la expresión y el efecto pervertidos y distorsionados de un verdadero problema, específicamente que en la Babilonia contemporánea la experiencia de pertenecer a una comunidad étnica bien definida da sentido a la vida del individuo está perdiendo su lugar. En resumen, los verdaderos culpables son los universalistas cosmopolitas que, en nombre del «multiculturalismo», mezclan las razas y así ponen en marcha mecanismos naturales de autodefensa[351]. De este modo, el *apartheid* queda legitimado como la forma última de antirracismo, como un esfuerzo para evitar tensiones y conflictos raciales. Lo que tenemos aquí es un ejemplo palpable de lo que Lacan tiene en mente al insistir en que «no hay metalenguaje»: la distancia entre el metarracismo y el racismo es nula; el metarracismo es racismo puro y simple, mucho

más peligroso por hacerse pasar por su opuesto y abogar medidas racistas como la forma misma de luchar contra el racismo.

Los «mediadores evanescentes» de Europa del Este

Esta crítica a la habitual actitud liberal occidental abre el camino para una manera diferente y complementaria de explicar la fascinante fuerza ejercida por el nacionalismo en Europa del Este: la peculiaridad de la «transición» del verdadero socialismo al capitalismo. Consideremos el caso de Eslovenia. Si en la reciente desintegración del «verdadero socialismo» en Eslovenia hubo agentes políticos que merecen ser catalogados como «trágicos», estos eran los comunistas eslovenos que vivían siguiendo su promesa de hacer posible la transición no violenta y pacífica a la democracia pluralista. Desde el primer momento, se vieron atrapados en la paradoja freudiana del superyó: cuanto más lugar daban a las demandas de la oposición (de entonces) y aceptaban las reglas del juego democrático, más violentas se hacían las acusaciones de la oposición acerca de su «totalitarismo» y más se los acusaba de aceptar la democracia solo «de palabra», mientras en realidad hacían planes en su contra. La paradoja de estas acusaciones surgió en su estado más puro cuando, por fin, después de muchos reclamos de que los compromisos democráticos de los comunistas no debían tomarse en serio, se puso de manifiesto que «hablaban en serio»: lejos de quedarse perpleja, la oposición simplemente cambió el cargo y acusó a los comunistas de «comportamiento inmoral»: ¿cómo se puede confiar en alguien que traicionó descaradamente su pasado revolucionario y aceptó los principios democráticos? La demanda de la oposición que puede identificarse en esta paradoja es una repetición irónica de la vieja demanda estalinista presente en los monstruosos juicios políticos donde los acusados eran obligados a admitir su culpa y reclamar el castigo supremo para sí: para la oposición anticomunista, el único comunista bueno sería el que primero organizara elecciones multipartidistas libres y luego asumiera voluntariamente en ellos el papel de chivo expiatorio, de representante de los horrores totalitarios que debe ser vencido. En pocas palabras, se esperaba que los comunistas asumieran la posición imposible de metalenguaje puro y dijeran: «Lo confesamos: somos totalitaristas y debemos perder las elecciones», como una víctima de los juicios estalinistas que confiesa su culpabilidad y exige los castigos más duros para sí. Este cambio en la percepción pública de los comunistas democráticos eslovenos fue verdaderamente enigmático: hasta el «punto sin retorno» en el camino hacia la

democracia, el público los alentaba, contaba con ellos para soportar la presión de las verdaderas fuerzas antidemocráticas (el ejército yugoslavo, el populismo serbio, los viejos políticos de línea dura, etc.) y organizar elecciones libres. Sin embargo, una vez que quedó claro que las elecciones libres tendrían lugar, estos mismos comunistas de repente se convirtieron en el Enemigo.

La lógica de este cambio, de la condición «abierta» antes de las elecciones a su «cierre» después de las elecciones, se puede concebir con el término «mediador evanescente» elaborado por Fredric Jameson[352]. Un sistema alcanza su equilibrio, es decir, se establece como una totalidad sincrónica, cuando (en términos hegelianos) «postula» sus presupuestos externos como sus momentos inherentes y así borra las huellas de sus orígenes traumáticos. Lo que tenemos aquí es la tensión entre la situación «abierta» cuando se genera un nuevo pacto social y su posterior «cierre»; para usar términos de Kierkegaard, la tensión entre la posibilidad y la necesidad: el círculo se cierra cuando el nuevo pacto social se establece en su necesidad y hace invisible su «posibilidad», el proceso abierto e indeterminado que lo engendró[353]. En el medio, cuando el régimen socialista ya se estaba desintegrando, pero antes de que el nuevo régimen se estabilizara, fuimos testigos de una especie de apertura; por un instante, las cosas se volvieron visibles e inmediatamente después se volvieron invisibles. Para decirlo crudamente, aquellos que dieron inicio al proceso de democratización y lucharon sus batallas más pesadas no son los que hoy gozan de sus beneficios, no por una usurpación o engaño por parte de los actuales ganadores, sino a causa de una lógica histórica más profunda. Una vez que el proceso de democratización había alcanzado su punto más alto, enterró a sus detonadores. ¿Quién activó, en efecto, este proceso? Los nuevos movimientos sociales, el *punk*, la nueva izquierda. Después de la victoria de la democracia, todos ellos perdieron terreno en forma repentina y enigmática, y casi desaparecieron de la escena. La cultura en sí, el conjunto de preferencias culturales, cambió radicalmente: del *punk* y Hollywood a los poemas nacionales y la música comercial casi folclórica (en contraste con la idea habitual de la cultura universal estadounidense y occidental eclipsa las auténticas raíces nacionales). Lo que teníamos era una verdadera «acumulación primitiva» de la democracia, un conjunto caótico de *punks*, estudiantes con sus sentadas, comités de derechos humanos, etc., que, literalmente, se convirtieron en invisibles en cuanto se estableció el nuevo sistema y con él su propio mito de los orígenes. Los mismos que hace un par de años abusaron de los nuevos movimientos sociales desde la posición de políticos partidarios de línea dura, ahora, como miembros de la coalición anticomunista en el poder, acusan a sus representantes de «protocomunismo».

Esta dialéctica es especialmente interesante en su aspecto teórico. A grandes rasgos, podríamos decir que en las últimas dos décadas dos orientaciones filosóficas dominaron la vida intelectual en Eslovenia: el heideggerianismo entre la oposición y el marxismo de la Escuela de Frankfurt entre los círculos «oficiales» del partido. De

modo que era esperable que la lucha teórica principal tuviera lugar entre estas dos orientaciones, con el tercer bloque (los lacanianos y los althusserianos) en el papel de inocentes espectadores. Sin embargo, apenas se desató la polémica, las dos principales orientaciones atacaron ferozmente al mismo *tercer* autor, Althusser. (Y, para una mayor sorpresa, los dos principales defensores de esta polémica, un heideggeriano y un marxista de Frankfurt, más tarde fueron miembros de la coalición anticomunista en el poder). En los años setenta, Althusser en realidad funcionó como una especie de punto sintomático, nombre a propósito del cual todos los adversarios «oficiales», heideggerianos y marxistas de Frankfurt en Eslovenia, filósofos de la praxis e ideólogos del Comité Central en Zagreb y Belgrado, de repente empezaron a hablar el mismo idioma, pronunciando las mismas acusaciones. Desde el principio, el punto de partida de los eslovenos lacanianos era esta observación de cómo el nombre «Althusser» provocaba un misterioso malestar en todos los campos. Incluso es tentador sugerir que el lamentable acontecimiento en la vida privada de Althusser (estranguló a su esposa) jugó el papel de un pretexto bienvenido, de un «pequeño trozo de realidad» que permitió a sus adversarios teóricos reprimir el verdadero trauma representado por su teoría («¿Cómo podemos tomar en serio la teoría de alguien que estranguló a su esposa?»). Quizás sea más que una simple curiosidad que, en Yugoslavia, los althusserianos (y más en general aquellos que adoptan una orientación «estructuralista» o «postestructuralista») fueron los únicos que se mantuvieron «puros» en la lucha por la democracia: el resto de las escuelas filosóficas en algún punto u otro se vendieron al régimen. Los filósofos analíticos estaban enviando al régimen el mensaje: «Es cierto, no somos marxistas, pero tampoco somos peligrosos; nuestro pensamiento es un aparato profesional puramente apolítico, por lo que no solo no tienen nada que temer de nosotros, sino que si nos dejan en paz incluso pueden ganar una reputación por permitir el no marxismo sin arriesgar su control del poder político». El mensaje llegó; los dejaron en paz. En la república de Bosnia, la Escuela de Frankfurt disfrutó de un estatus semioficial en los años setenta, mientras que en Croacia y en parte de Serbia los heideggerianos «oficiales» prosperaron, sobre todo en los círculos militares, por lo que surgieron casos en los que, en las purgas de las universidades, alguien perdió su trabajo por no entender las sutilezas de la dialéctica negativa (como se describía en la justificación posterior a los hechos), o las fuerzas armadas socialistas presentaron sus disculpas escritas en el más puro estilo heideggeriano («La esencia de la autodefensa de nuestra sociedad es la autodefensa de la esencia de nuestra sociedad», etc.). La resistencia a Althusser confirmó que fue precisamente la teoría althusseriana, a menudo difamada como protoestalinista, lo que sirvió como una especie de herramienta teórica «espontánea» para socavar de manera efectiva los regímenes totalitarios de los comunistas: su teoría de los aparatos ideológicos del Estado asignó el papel crucial en la reproducción de una ideología a los rituales y prácticas «externos» respecto de los cuales las creencias y convicciones «internas» son estrictamente secundarias. ¿Y es

necesario llamar la atención sobre el lugar central de este tipo de rituales del «verdadero socialismo»? Lo que contaba en él era la obediencia externa, no la «convicción interna». *La obediencia coincidía con el semblante de la obediencia*, razón por la cual la única manera de ser realmente «subversivo» era actuar «de manera inocente», hacer que el sistema «se trague sus propias palabras», es decir, socavar la *aparición* de su coherencia ideológica.

Esta desaparición del «mediador evanescente», por supuesto, no es una peculiaridad eslovena. ¿Acaso el ejemplo más espectacular no es el papel del Nuevo Foro en la Alemania oriental? Una dimensión ética e inherentemente *trágica* se corresponde con su destino: presenta un punto en que una ideología «se toma a sí misma literalmente» y deja de funcionar como una legitimación «objetivamente cínica» (Marx) de las relaciones de poder existentes. El Nuevo Foro consistió en grupos de intelectuales apasionados que «se tomaron el socialismo en serio» y estaban dispuestos a arriesgar todo para destruir el sistema comprometido y reemplazarlo con la utópica «tercera vía» más allá del capitalismo y el socialismo «realmente existente». Su insistencia y creencia sincera en que no estaban trabajando para restaurar el capitalismo occidental, por supuesto, demostró ser solo una ilusión insustancial. Sin embargo, podríamos decir que, precisamente en cuanto tal (como profunda ilusión sin sustancia), era no ideológica en sentido estricto: no «reflejaba» de manera ideológica e invertida ninguna de las verdaderas relaciones de poder. Aquí debemos corregir el reconocido texto de Marx: al contrario del lugar común según el cual una ideología se convierte en «cínica» (acepta la brecha entre las «palabras» y las «acciones», deja de «creer en sí misma», deja de experimentarse como verdadera pero se trata a sí misma como un medio puramente instrumental de legitimar el poder) en el período de «decadencia» de una formación social, podríamos decir que precisamente el período de «decadencia» abre para la ideología dominante la posibilidad de «tomarse a sí misma en serio» y en efecto oponerse a su propia base social. (Con el protestantismo, la religión cristiana se opuso al feudalismo como su base social, tal como ocurrió con el Nuevo Foro, que se opuso al socialismo existente en nombre del «verdadero socialismo»). De esta manera, sin saberlo, los «mediadores evanescentes» desencadenaron las fuerzas de su propia destrucción final: una vez hecho su trabajo, fueron «superados por la historia» (el Nuevo Foro obtuvo un 3% en las elecciones) y se estableció una nueva «era canalla», con gente en el poder que se mantuvo mayormente en silencio durante la represión comunista y que, sin embargo, ahora acusan a los miembros del Nuevo Foro como «criptocomunistas».

La lección teórica general que se desprende de estos ejemplos es que el concepto de la ideología debe separarse de la problemática «representacionalista»: *la ideología no tiene nada que ver con la «ilusión»*, con una representación errónea y distorsionada de su contenido social. Para decirlo de manera sucinta, un punto de vista político puede ser muy preciso («verdadero») respecto de su contenido objetivo y aun así ser profundamente ideológico, y viceversa. La idea que un punto de vista

político da de su contenido social puede resultar totalmente errónea, y aun así no hay absolutamente nada «ideológico» en ella. En cuanto a la «verdad objetiva», la posición del Nuevo Foro (tomar la desintegración del régimen comunista como la apertura de un camino para inventar una nueva forma de espacio social que llegaría más allá de los confines del capitalismo) sin duda era ilusoria. Opuestas al Nuevo Foro había fuerzas que hacían todo lo posible por anexar en la forma más rápida a Alemania occidental, es decir, por incluir a su país en el sistema capitalista mundial; para ellos, las personas cercanas al Nuevo Foro no eran más que un puñado de soñadores heroicos. Esta postura resultó precisa, *aunque de todas formas era profundamente ideológica*. ¿Por qué? La adopción conformista del modelo de Alemania occidental implicaba la creencia ideológica en el funcionamiento no antagónico ni problemático del «estado social» del capitalismo tardío, mientras que la primera postura, aunque ilusoria en su contenido fáctico (su «enunciado»), por medio de su «escandalosa» y exorbitante posición de enunciación, avalaba una conciencia del antagonismo característica del capitalismo tardío. Esta es una de las maneras de concebir la tesis lacaniana según la cual la verdad tiene estructura de ficción: en esos confusos meses del paso del «socialismo realmente existente» al capitalismo, *la ficción de una «tercera vía» fue el único punto en que el antagonismo social no se borró*. Aquí radica una de las tareas de la crítica «posmoderna» de la ideología: designar los elementos de un orden social existente que (bajo la apariencia de «ficción», es decir, de las narraciones «utópicas» de historias alternativas posibles pero fallidas) señalan el carácter antagónico del sistema y así nos «alejan» de la evidencia propia de su identidad establecida.

La caída del «gran Otro»

Entonces, ¿qué forma el vínculo entre este «mediador evanescente» y el auge del nacionalismo? Los comunistas democráticos y los nuevos movimientos sociales en general representan el momento del «mediador evanescente», de lo que debe desaparecer, hacerse invisible, para que el nuevo orden establezca su identidad. El agente que desencadenó inicialmente el proceso debe llegar a ser percibido como su principal obstáculo, o, para usar los términos del análisis estructural de cuentos de hadas de Propp[354], el donante debe parecer el malhechor, como *lady* Catherine de Bourgh en *Orgullo y prejuicio* de Jane Austen, que, bajo la apariencia del impedimento del matrimonio de Darcy y Elizabeth, manipula el destino con eficacia

y así obtiene un final feliz. La «Nación» como apoyo sustancial es, por otro lado, lo que la nueva ideología dominante *ve* para poder *no ver*, para poder *pasar por alto*, el «mediador evanescente»: la «nación» es una fantasía que rellena el vacío del mediador evanescente. Para evitar la trampa historicista, debemos aprender la lección materialista del creacionismo antievolucionista, que resuelve la contradicción entre el significado literal de las Escrituras (según las cuales el universo fue creado hace unos 5000 años) y pruebas irrefutables de su mayor antigüedad (los fósiles de millones de años de antigüedad, etc.), no por caer en las lecturas alegóricas habituales de las Escrituras («Adán y Eva no son realmente la primera pareja sino una metáfora de las primeras etapas de la humanidad»), sino por apegarse a la verdad literal de las Escrituras: el universo fue creado hace poco tiempo, es decir, hace solo 5000 años, *aunque con falsas huellas del pasado incorporadas* (Dios creó los fósiles directamente, etc.).[355] El pasado es siempre estrictamente «sincrónico»; es *la forma en que un universo sincrónico piensa su antagonismo*. Basta con recordar el papel infame de los «restos del pasado» en la explicación de las dificultades para la «construcción del socialismo». En este sentido, la historia de las raíces étnicas es desde el principio el «mito de los Orígenes»: ¿qué es el «patrimonio nacional» si no una especie de fósil ideológico creado retroactivamente por la ideología dominante para difuminar su antagonismo *actual*?

En otras palabras, en lugar de sorprendernos con la desorientación traumática de la impactante rapidez de esta inversión en nacionalismo, tal vez sería más apropiado realizar una especie de inversión hegeliana y transponer su *shock* con la «cosa en sí», es decir, concebir esta desorientación traumática no como un problema sino como una clave de la solución: el recurso al nacionalismo surgió para protegernos de la desorientación traumática, de la pérdida del suelo bajo nuestros pies, causada por la desintegración del «socialismo realmente existente». Es decir, la descomposición del socialismo no debe ser subestimada, como suele ocurrir al concebir el «verdadero socialismo» como un sistema impuesto desde afuera que oprimía una original fuerza vital nacional. Es cierto, el «verdadero socialismo» era, en última instancia, una sociedad de «apariencia pura»; el sistema funcionaba para que nadie «creyera en él», aunque es justamente aquí donde emerge su verdadero enigma. Esta apariencia es lo que Hegel llamó «aspecto esencial», en el que, para nosotros hoy en día, es fácil reconocer los contornos del gran Otro lacaniano: lo que se desintegró en Europa del Este fue *le grand Autre*, el último garante del pacto social[356]. Si uno dispone de suficiente información, esta desintegración del gran Otro se puede ubicar en un punto preciso en el tiempo y el espacio; Ryszard Kapuscinski lo hizo de manera ejemplar a propósito de la revolución iraní de 1979: el «principio del fin» del régimen del *Sha* ocurrió en un determinado cruce de Teherán, donde un ciudadano común se negó a obedecer la orden de irse de un policía. Las noticias se propagaron como llamas y, de repente, la gente dejó de «creer en el gran Otro». Lo que tenemos aquí, por supuesto, es una reconstrucción retroactiva: el acontecimiento en cuestión no puede ser

simplemente «ser» el «principio del fin»; debe ser algo que, en vista de los acontecimientos posteriores, «habrá sido» eso. Con todo, no deja de ser la pequeña bola de nieve que originó la avalancha:

> Ahora el momento más importante y que va a decidir el destino del país, del *sha* y de la revolución será el momento en que un policía reciba la orden de abandonar su formación, acercarse a un hombre de entre la multitud y ordenarle a voz en cuello que se vaya a casa. Tanto el policía como el hombre de la multitud son personas sencillas y anónimas, y, sin embargo, su encuentro tendrá un significado histórico. Ambos son personas adultas que han vivido ya algo y han acumulado experiencia. La experiencia del policía: si le pego un grito a alguien y levanto la porra, este se aterrorizará y echará a correr. La experiencia del hombre de la multitud: al ver acercarse a un policía me entra el pánico y echo a correr. Basándonos en esas experiencias completamos el guión: el policía grita, el hombre huye, tras él huyen los demás, la plaza queda vacía. Esta vez, sin embargo, todo se desarrolla de una manera diferente. El policía grita, pero el hombre no huye. Se queda donde está y mira al policía. Su mirada es vigilante, todavía contiene algo de miedo, pero, al mismo tiempo, es dura y descarada. El hombre de la multitud mira descaradamente al poder uniformado. Se queda plantado donde está. Después mira a su alrededor y ve las miradas de los demás. Son parecidas: vigilantes, todavía con una sombra de miedo, pero ya firmes e inexorables. Nadie huye a pesar de que el policía sigue gritando. Al final llega un momento en que se calla; se produce un breve silencio. No sabemos si el policía y el hombre de la multitud se han dado cuenta de lo que acaba de ocurrir. De que el hombre de la multitud ha dejado de tener miedo y de que esto es el principio de una revolución. Aquí comienza. Hasta ahora, cada vez que estos dos hombres se acercaron, una tercera figura intervenía enseguida. Esa tercera figura era el miedo. El miedo era el aliado del policía y el enemigo del hombre de la multitud. El miedo interponía sus reglas y decidía todo. Ahora había dos hombres solos, frente a frente, y el miedo se ha desvanecido. Hasta ahora su relación estaba cargada de emoción, una mezcla de agresión, desprecio, rabia, terror. Pero ahora que el miedo los abandonó, esta perversa unión de odio de pronto se rompió; algo se ha extinguido. Los dos hombres crecieron, mutuamente indiferentes, inútiles entre sí; cada uno puede seguir su camino. En consecuencia, el policía se da vuelta y comienza a caminar pesadamente hacia su puesto, mientras que el hombre en el borde de la multitud se queda mirando a su enemigo evanescente[357].

Sin embargo, hay un punto en el que esta descripción formidable tiene que corregirse o, antes bien, complementarse: el uso demasiado inocente e inmediato de la noción de miedo por parte de Kapuscinski. La «tercera figura» que se interpone

entre nosotros los ciudadanos comunes y el policía no es directamente el miedo, sino el gran Otro: tenemos miedo del policía en tanto no se trata solo de él, una persona como nosotros, porque sus acciones son actos de poder, es decir, en tanto es experimentado como sustituto del gran Otro, del orden social. Sería muy interesante realizar este análisis e identificar, en la historia reciente de cada uno de los países excomunistas de Europa del Este, las coordenadas precisas del momento en que el gran Otro dejó de existir, cuándo «se rompió la apariencia». En ocasiones, fue literalmente un momento, con una duración de un par de segundos. En Rumania, por ejemplo, «el hechizo se rompió» en el momento en que, en el popular acto de Bucarest convocado por Ceauşescu después de las manifestaciones en Timisoara para demostrar que todavía tenía el apoyo popular, la multitud comenzó a gritar a Ceauşescu, quien levantó las manos en una demostración, tragicómica y de desconcierto, de amor paternal impotente, como queriendo abrazar a todos. Este momento designa la inversión por medio de la cual un disidente (un paria, un proscrito con quien las personas «comunes» consideramos vergonzoso socializar, aunque, por supuesto, no «creamos en el poder») se transforma milagrosamente en un objeto de admiración e identificación. La característica común de todos estos momentos de la caída del gran Otro es su absoluta imprevisibilidad: no pasó nada realmente grande, pero de repente el hechizo se rompió y «nada era lo mismo que antes»; las razones que hace un momento se percibían como razones *a favor* (obedeciendo el Poder) ahora sirven como razones *en contra*. Lo que hasta hace un momento generaba en nosotros una mezcla de miedo y respeto ahora se experimenta como una mezcla bastante diferente de una impostura ridícula y una exhibición brutal e ilegítima de fuerza. Por lo tanto, queda claro cómo este cambio tiene un carácter puramente simbólico: no designa un cambio en la realidad social (allí el equilibrio del poder se mantiene exactamente igual) ni un cambio «psicológico», sino un cambio en la textura simbólica que constituye el vínculo social[358].

Es precisamente esta creencia en la existencia del gran Otro lo que nos permite dar cuenta de una paradoja ya señalada por De La Boétie en su tratado sobre la servidumbre voluntaria[359]: la razón por la que la gente está dispuesta a renunciar a su libertad no puede buscarse en sus motivaciones «patológicas», el miedo a morir, la avaricia, la lujuria por los bienes materiales, etc., ya que, si su fanatismo surge como corresponde, están dispuestos a sacrificarlo todo, incluso su vida, por el déspota a quien obedecen. Entonces, ¿por qué me resulta tan difícil poner en juego mi vida en la lucha contra el déspota, cuando bajo ciertas condiciones al menos estoy dispuesto a perder todo por él? ¿Cuál es exactamente la diferencia entre los dos sacrificios? ¿Acaso no nos encontramos aquí en un círculo vicioso característico de la neurosis obsesiva: estoy dispuesto a hacer cualquier cosa, incluso X (en este caso el autosacrificio), solo para evitar X?[360] Sacrificarme por el déspota significa que retengo mi lugar en el gran Otro, mientras que arriesgar la vida contra el déspota implica la pérdida del apoyo del gran Otro, es decir, mi exclusión de la comunidad,

desde el orden social representado por el nombre del déspota. El hombre común de Teherán encontró el coraje suficiente para oponerse abiertamente al déspota recién cuando este perdió su apoyo en el gran Otro y fue percibido como un impostor violento. Cuando me ofrezco voluntariamente como servidumbre, estoy huyendo de la confrontación traumática con la impotencia e impostura últimas del gran Otro.

La misma paradoja da cuenta de la mezcla de fascinación y miedo suscitado por los «encuentros del tercer tipo», es decir, con seres inteligentes extraterrestres. De acuerdo con la llamada «teoría de la conspiración ovni», el Poder está acallando información sobre los invasores del espacio: supuestamente, la NASA no solo posee datos irrefutables sobre las visitas de extraterrestres a la Tierra, sino también evidencia de sus restos (cuerpos muertos, partes de naves extraterrestres, etc.). Aun así, la NASA sigue negando persistentemente conocer estas cosas. ¿Por qué? El fundamento último del miedo a los «aliens» es que suelen ser concebidos como una fuerza contra la que no podemos hacer nada para defendernos; sin embargo, debemos ser más precisos: los indefensos contra los «aliens» no somos nosotros, sino aquellos en el poder. Un encuentro con «aliens» abriría la impostura última del Amo, debilitaría nuestra creencia (inconsciente) en la omnipotencia del Poder. Esta experiencia de cómo «el trono está vacío» (de cómo el gran Otro no existe) está destinada a generar pánico, por lo que el motivo que suele atribuirse al Poder por no dar a conocer ningún «encuentro del tercer tipo» es que quieren «evitar el pánico». Es precisamente en la medida en que los «aliens» amenazan con poner al descubierto la gran impostura e impotencia del Otro que proporcionan la representación más clara del «Che vuoi?» (¿Qué quieren de mí?) lacaniano, es decir, del enigma, de la impenetrabilidad, del deseo del Otro: lo que hace que los «aliens» sean tan extraños es que nunca podemos estar completamente seguros de sus objetivos, sobre qué ven en nosotros, sobre qué quieren de nosotros. La raíz última de nuestro miedo a los «aliens» no es su amenaza física en cuanto tal sino los temas e intenciones últimos, que siguen siendo completamente impenetrables y desconocidos para nosotros.

En el mundo «iluminado» de hoy, tal creencia en la omnipotencia del Poder parece desactualizada, si no francamente ridícula; sin embargo, el Poder, en su funcionamiento, se basa en esta división misma entre nuestro conocimiento consciente de la impotencia del Poder, nuestra distancia irónica respecto de él y nuestra creencia inconsciente en su omnipotencia, es decir, se basa en el hecho de que no creemos en nuestra propia creencia inconsciente en la omnipotencia del Poder. El propio «hombre de los lobos», el más famoso analizante de Freud, cayó en esta trampa: en el verano de 1951, cuando Austria seguía ocupada por las fuerzas aliadas, mientras pintaba un edificio medio abandonado en las afueras de Viena, fue detenido por espionaje por soldados rusos (el edificio era una estación militar); los rusos lo interrogaron, lo revisaron de arriba abajo y lo acusaron de traición nacional (ya que su apellido era ruso). Finalmente, lo dejaron ir, pero le ordenaron volver veintiún días después. Durante ese tiempo, el hombre de los lobos fue atormentado por

sentimientos de culpa y delirios de persecución: sin embargo, cuando, después de tres semanas, se presentó en la estación militar rusa, el oficial a cargo que lo había cuestionado antes ni siquiera estaba allí. Otro oficial que no sabía nada de él se encargó; incluso demostró interés en sus cuadros; hablaron amigablemente sobre arte durante un tiempo y luego el ruso lo dejó ir[361]. Esta oscilación radical (el pasaje de un extremo a otro, donde el poder, después de mostrar su crueldad «irracional» y culparnos al extremo, de repente «cambia el tono» y muestra su cara amable, nos pregunta por nuestro miedo y se esfuerza por hacernos sentir mejor) proporciona la principal matriz superyoica de su manipulación. Cualquiera que haya hecho el servicio militar conoce a la perfección la lógica de esta elección imposible: si uno no sigue de inmediato la orden de un superior, quedará atado a ver su ira y amenazas. Sin embargo, si obedecemos la orden tal como la dan, se burlan de uno por su actitud entusiasta, por tomarse las cosas en serio, donde se necesita una distancia adecuada respecto del «tomárselo con calma».

Esta paradoja de la elección imposible apunta hacia la insuficiencia de aquellas teorías que identifican lo performativo con el mecanismo del poder, de establecer una relación de poder, y así abogan por la estrategia de la irónica imitación autodestructiva de lo performativo: la lógica de la elección imposible es precisamente la lógica de una «paradoja pragmática», de un performativo que se contradice a sí mismo. Para funcionar correctamente, el discurso del poder debe estar dividido inherentemente, debe «hacer trampa» en forma performativa, negar su propio gesto performativo subyacente. Por lo tanto, a veces lo único verdaderamente subversivo para hacer al enfrentar un discurso de poder es simplemente *tomarle la palabra*.

El impacto ideológico fundamental y hasta ahora subestimado de la crisis ecológica que se acerca será precisamente hacer de la «caída del gran Otro» parte de nuestra experiencia cotidiana, es decir, debilitar esta creencia inconsciente en el «gran Otro» del poder: la catástrofe de Chernóbil ya volvió ridículamente obsoletas nociones tales como la «soberanía nacional», al exponer la impotencia última del poder. Nuestra reacción ideológica «espontánea» a ella, por supuesto, es recurrir a las falsas formas premodernas de la dependencia del «gran Otro» (la «conciencia New Age»: el circuito equilibrado de la naturaleza, etc.). Sin embargo, quizás nuestra supervivencia física dependa de nuestra capacidad de consumar el acto de asumir por completo la «no existencia del Otro», de sostener *la permanencia en lo negativo*.

SLAVOJ ŽIŽEK (nacido el 21 de marzo de 1949 en Ljubljana, Eslovenia) es un filósofo, psicoanalista y crítico cultural. Es investigador *senior* en el Instituto de Sociología y Filosofía de Ljubljana, director internacional del Instituto Birckbeck para las Humanidades de la Universidad de Londres, y profesor de filosofía y psicoanálisis en la European Graduate School. También ha sido profesor invitado en diversas instituciones académicas, como la Universidad de Columbia, la Universidad de Princeton, la New School for Social Research de Nueva York y la Universidad de Míchigan, entre otras.

Žižek escribe sobre una amplia variedad de temas, que van desde la teoría política, la crítica cinematográfica y los estudios culturales hasta la teología, la filosofía de la mente y el psicoanálisis. Se define a sí mismo como «hegeliano en filosofía, lacaniano en psicología y marxista en política». Asimismo, es un destacado referente teórico de la izquierda política actual.

Entre su amplia bibliografía en español se encuentra: *El sublime objeto de la ideología* (1992), *Todo lo que usted siempre quiso saber sobre Lacan y nunca se atrevió a preguntarle a Hitchcock* (1994), *El acoso de las fantasías* (1999), *Mirando al Sesgo. Una introducción a Jacques Lacan a través de la cultura popular* (2000), *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política* (2001), *Repetir Lenin* (2004), *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo* (2005), *Bienvenidos al desierto de lo real* (2005), *Visión de Paralaje* (2006), *Lacrimae Rerum. Ensayos sobre cine moderno y ciberespacio* (2006), *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales* (2009), *En defensa de causas perdidas* (2011), *Primero como tragedia,*

después como farsa (2011), *Filosofía y actualidad. El debate* (2012), *Vivir en el fin de los tiempos* (2013), *El dolor de Dios. Inversiones del Apocalipsis* (2014).

Notas

[1] http://goo.gl/lnDVFU <<

[2] Obtuve este extracto de Sami Khatib (Berlín), quien está trabajando en la traducción al inglés de los diarios de Kraft. <<

[3] Benjamin, Walter, «Critique of Violence», en *Reflections*, Nueva York, Schocken Books, p. 294, 1978. <<

[4] Véase Moosa, Matti, *Extremist Shiites*, Syracuse, Syracuse University Press, 1988. <<

[5] Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, Valencia, Pre-Textos, 2006, p. 647. <<

[6] Aquí me baso en una línea de pensamiento desarrollada por Alenka Zupancic. En *Metrópolis* de Fritz Lang, encontramos la oposición entre la buena mujer de Corazón (mediadora entre el Trabajo y el Capital, garantía de la estabilidad orgánica de las relaciones sociales) y la mujer mala que es sexualmente promiscua y que incita a la agitación social (nos enteramos de que es un *cyborg*, una máquina inventada y controlado por un científico malo/loco). <<

[7] También hay un camino opuesto para socavar la dominación de un Significante Amo. Los monumentos suelen ser «fálicos»: las torres, los chapiteles, algo que sobresale y «se destaca». Por eso, el monumento del campus de la universidad de la ciudad de México es único: un gran anillo irregular de hormigón que rodea la superficie negra de lava, ondulada y sin forma. Lo que tenemos aquí es un verdadero monumento a la Cosa, una *jouissance* coagulada, una sustancia de goce: el inverso del agujero en la bandera que activa nuestro entusiasmo sublime. En tanto que lo que percibamos a través del agujero de la bandera sea el cielo vacío, podríamos decir que la relación entre el agujero de la bandera y la lava coagulada van en la misma dirección del antagonismo heideggeriano de la Tierra y el Cielo. <<

[8] Véase el capítulo 2 de Lacan, Jacques, *El seminario, libro 8: la transferencia, 1960-1961*, Buenos Aires, Paidós, 2008. <<

[9] Véase Jameson, Fredric, «The Existence of Italy», en *Signatures of the Visible*, Nueva York, Routledge, 1990 [ed. cast.: *Signaturas de lo visible*, Buenos Aires, Prometeo, 2012]. <<

[10] Véase Gasché, Rodolphe, *The Tain of the Mirror*, Cambridge, Harvard University Press, 1986. <<

[11] Véase Baas, Bernard, «El deseo puro: a propósito de “Lacan son Sade’ de Lacan», en *Freudiana*, n.º 26, 1999, pp. 53-94. <<

[12] Véase Lacan, Jacques, *El seminario, libro 17: el reverso del psicoanálisis, 1969-1970*, Buenos Aires, Paidós, 1992. <<

[13] Véase Badiou, Alain, *Manifiesto por la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1990. <<

[14] También *Bajos instintos*, de manera muy específica, da testimonio de un cambio fundamental en la lógica y la función del marco narrativo: hace una o dos décadas, el efecto del cambio repentino en la última toma (el desplazamiento de la pareja haciendo el amor en la cama al primer plano del picahielos, la herramienta asesina, debajo de la cama) hubiese sido demoledor, hubiese causado un giro vertiginoso que nos llevaría a reinterpretar todo el contenido anterior; sin embargo, hoy en día pierde su impacto dramático y básicamente nos deja indiferentes. En resumen, el «objeto hitchcockiano», un «pequeño pedazo de lo real» que condensa una relación intersubjetiva intensa, ya no es posible hoy. (Sobre este «objeto hitchcockiano», véase Dolar, Mladen, «Los objetos de Hitchcock», en Žižek, Slavoj, *Todo lo que usted quiso saber sobre Lacan y nunca se atrevió a preguntarle a Hitchcock*, Buenos Aires, Manantial, 1994). <<

[15] Tanto en *Blade Runner* como en *Corazón satánico*, este elemento «ajeno» se detecta mediante una mancha en el ojo (los androides se identifican a través de sus iris dilatadas en forma anormal; cuando el diablo da a conocer su verdadera naturaleza, sus ojos adquieren un extraño resplandor azul). Esta mancha en el ojo constituye los restos de algo que tuvo que ser excluido para que experimentemos su coherencia como una «realidad» ganada. Por lo tanto, su resurgimiento hace vacilar las coordenadas mismas de la «realidad». Ya en *Frankenstein*, la mirada impenetrable de sus «ojos vacíos» es la característica que distingue al monstruo. Basta con citar el «horrible fantasma» de la propia Mary Shelley, al principio de su libro: «Duerme, pero se despierta. Abre los ojos y contempla que el horrible ser se ha parado al costado de su cama, ha descorrido los velos, y lo mira con ojos amarillos, acuosos, pero especulativos» (Shelley, Mary, *Frankenstein*, Buenos Aires, Colihue, 2008, p. 17). Los ojos opacos y «vacíos» bloquean nuestro acceso al «alma», al abismo infinito de la «persona», y así lo convierten en un monstruo sin alma: no solo en una máquina no subjetiva, sino un sujeto extraño que aún no ha sido sometido al proceso de «subjetivación» que le confiere la profundidad de la «personalidad». <<

[16] La versión lanzada en 1992 como «edición del director» es un acuerdo mutuo, aunque no es la verdadera edición del director: deja de lado la voz en *off* y el estúpido final feliz, pero se abstiene de revelar la condición de replicante de Deckard. <<

[17] Véase Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, México, Siglo xxi, 1993. <<

[18] Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Colihue, 2009, pp. 425-428 (A354-A356). <<

[19] La misma paradoja podría formularse por medio de la condición ontológica ambigua de la posibilidad que, en su capacidad misma de «mera posibilidad» en oposición a la actualidad, posee una actualidad propia: la apercepción trascendental kantiana designa una posibilidad pura de conciencia de sí que, en cuanto posibilidad, produce efectos reales, es decir, determina la condición real del sujeto. Una vez que esta posibilidad se actualiza, ya no se trata de la conciencia de sí del yo puro, sino de la conciencia empírica del Sí mismo en cuanto fenómeno, parte de la realidad. Otra manera de formular esta diferencia es mediante la brecha que separa el «je [yo]» del «moi [yo]»: la apercepción trascendental kantiana designa al yo del «yo pienso» mientras que Descartes sustancializa de manera subrepticia el *je pense* [yo pienso] en *moi qui pense* [yo que pienso]. <<

[20] Lacan, Jacques, Écrits: A Selection, Nueva York, 1977, p. 314. <<

[21] Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, op. cit., p. 419 (A346). <<

[22] Esta es la razón por la cual la expresión «el sí mismo en sí mismo» que usan algunos intérpretes de Kant (por ejemplo, J. N. Findlay; véase su *Kant and the Transcendental Object*, Oxford, Clarendon Press, 1981) parece inherentemente absurda: en la medida en que concebimos al Sí mismo como una Cosa inteligible, este pierde todos los rasgos que lo definen, a saber, su autonomía y «espontaneidad» trascendental, que le pertenecen solo en el horizonte de la finitud, es decir, de la división entre lo inteligible y lo intuitivo. (Esto fue confirmado, en última instancia, por el propio Kant, que siempre insistió en dejar abierta la posibilidad de que la actividad humana libre en realidad está regulada por una Naturaleza inaccesible e inteligible, por ejemplo la Providencia de Dios, que nos usa para llevar a cabo su plan insondable). <<

[23] En un supremo giro de ironía, el título de la subdivisión en que Kant articula esta condición única del yo puro de la apercepción como algo que no es ni un fenómeno ni un noúmeno es «Del fundamento de la distinción de todos los objetos en general en *phaenomena* y *noumena*». <<

[24] Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, op. cit., p. 222 (B157). <<

[25] Ibíd., p. 419 (A346). <<

[26] Y en este caso mi punto (hegeliano) es que el «yo pienso» tiene exactamente la misma relación con la Cosa en sí: designa un agujero, una brecha, en él y, en cuanto tal, abre en el dominio de las Cosas que solo «existen de verdad» (es decir, que existen en sí mismas en oposición a una mera existencia fenoménica), el espacio donde pueden surgir los fenómenos, el espacio de nuestra experiencia fenoménica. En otras palabras, a través del «yo pienso», la Cosa en sí, digamos, se divide y se vuelve inaccesible para sí misma a modo de fenómeno. Esta es la pregunta que Kant no se hace: ¿de qué manera el hecho trascendental de la apercepción pura, el «yo pienso», se refiere a las Cosas en sí? El verdadero problema hegeliano no es penetrar desde la superficie fenoménica en las Cosas en sí, sino explicar cómo, dentro de las Cosas, podría haber surgido algo como los fenómenos. <<

[27] Allison, Henry E., *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*, Barcelona, Anthropos, 1992, pp. 440. <<

[28] Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, op. cit., p. 419 (A346). <<

[29] Allison, Henry E., *El idealismo trascendental…*, op. cit., p. 440. <<

[30] Hacia el final de la primera parte de *Crítica de la razón práctica*, la misma lógica vuelve a surgir en el nivel ético: si yo tuviera una visión directa de la naturaleza de Dios, eso derogaría la noción misma de actividad ética. Véase Kant, Immanuel, «Of the Wise Adaptation of Man's Cognitive Faculties to his Practical Vocation», en *Critique of Practical Reason*, Nueva York, Macmillan, 1956, pp. 151-153 [ed. cast.: *Crítica de la razón práctica*, Madrid, Alianza, 2004]. <<

[31] Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, op. cit., p. 347 (A253). <<

[32] Ibíd., p. 179 (A109). <<

[33] Ibíd., p. 174 (A104). <<

[34] Longuenesse, Beatrice, *Hegel et la critique de la metaphysique*, París, Vrin, 1981, p. 24. En esto consiste la brecha que separa el objeto trascendental de la Cosa: la Cosa es el sustrato inalcanzable que afecta nuestros sentidos, es decir, con respecto a ella, somos meros receptores pasivos, mientras que el objeto trascendental es un objeto totalmente desprovisto de cualquier contenido intuitivo y positivo, de cualquier «contenido» originado en la Cosa trascendental; es un objeto «postulado» trascendentalmente y por completo por el sujeto. Por lo tanto, el eje que separa la Cosa y el objeto trascendental está constituido por la postulación y la presuposición: la Cosa es la presuposición pura, mientras que el objeto trascendental una postulación pura; y la identidad última de la Cosa y el objeto trascendental ofrece otro ejemplo de la coincidencia hegeliana de la presuposición pura con la postulación. <<

[35] ¿Cómo podemos volver palpable el vínculo entre el *objet petit a*, es decir, el *plus-de-jouir*, el excedente-goce, y el excedente valor marxista? Tal vez nos ayude una referencia a una de las anécdotas favoritas de Hitchcock (contada, entre otros, por Truffaut en su obra *El cine según Hitchcock*). Para *Con la muerte en los talones*, según cuenta el relato, Hitchcock planeó la siguiente escena que nunca se grabó: en medio de una conversación, Cary Grant y su compañero caminan por la cadena de montaje de una fábrica de automóviles, moviéndose a la misma velocidad que el montaje de un automóvil en el fondo, de modo que detrás de ellos se observa claramente, en una toma continua, todo el proceso de fabricación de un automóvil (vemos todas las partes que lo componen). Al final de la línea, Grant voltea hacia el automóvil, abre la puerta y de él cae un cadáver lleno de sangre. El cadáver es aquí el *objet petit a*: el semblante puro, el excedente que aparece mágicamente «de la nada» y, a la vez, el excedente del proceso de producción sobre los elementos que entraron en él. <<

[36] Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, op. cit., p. 347 (A253). <<

[37] Tal como lo demostró Allison en *El idealismo transcendental…*, op. cit., p. 374-375. <<

[38] Entonces, ¿cuál es la relación exacta entre el objeto trascendental y el sujeto? Para dar una respuesta, debemos tener en cuenta la naturaleza doble de la Cosa en sí en Kant: la Cosa designa la totalidad de los fenómenos (inaccesible para nosotros en cuanto sujetos finitos), así como su apoyo nouménico, la X desconocida que nos afecta. Así, el objeto trascendental es metonímico; representa la serie infinita de fenómenos, de los objetos que se pueden intuir, mientras que el sujeto obedece la lógica de la metáfora, es decir que su vacío ocupa el lugar de «la Cosa que piensa» nouménica e inaccesible. <<

[39] Véase Pippin, Robert, *Hegel's Idealism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988. <<

[40] Adorno articula de manera ejemplar este desplazamiento de Kant a Hegel a propósito de la mediación fallida entre la sociología y la psicología (véase su «*Zum Verhaeltnis von Soziologie und Psychologie*», en *Gesellschaftstheorie und Kulturkritik*, Frankfurt, Suhrkamp, 1975 [ed. cast.: *Prismas: la crítica de la cultura y la sociedad*, Barcelona, Ariel, 1962). En términos kantianos, su relación es estrictamente antinómica: podemos esforzarnos por deducir la sociología de la psicología, es decir, por concebir la lucha de fuerzas sociales «anónimas» como una «objetivación» de las relaciones interpersonales «concretas», de los «proyectos» existenciales individuales, etc. (el objetivo último de diversos enfoques fenomenológicos, incluso *Crítica de la razón dialéctica*, de Sartre, con su noción clave de lo *práctico-inerte*); por otro lado, podemos concebir la experiencia psicológica propia como un mero efecto-reflejo imaginario de estructuras y procesos sociales (el objetivo último de los enfoques funcionalistas-estructuralistas, hasta el primer Althusser, antes de que la referencia a la «lucha de clases» asumiera el papel crucial de su edificio teórico). En ambos casos, la síntesis es falsa y los intentos por reducir la brecha (con nociones como «carácter social», etc.), con su fracaso final, solo dan cuenta de su persistencia. En tanto nos mantengamos dentro del horizonte kantiano, la unidad deseada de la psicología y la sociología (que de alguna manera sentimos que es el ingrediente necesario de cualquier teoría «verdadera» del espacio social) se desplaza hacia el inalcanzable Más allá, es decir, adquiere el estado de Cosa en sí. El enfoque dialéctico hegeliano, por el contrario, nos permite comprender cómo, en este mismo fracaso de nuestro esfuerzo por desarrollar una síntesis teórica coherente de la psicología y la sociología, «tocamos lo real». Este abismo que siempre separa el campo «cosificado» de las fuerzas sociales de la experiencia psicológica propia es la característica fundamental de la sociedad moderna. Por lo tanto, nuestro fracaso epistemológico nos arroja hacia la «cosa en sí», ya que registra un antagonismo relacionado con el núcleo mismo del objeto en sí. <<

[41] Sobre esta noción, véase la introducción a Hegel, G. W. Friedrich, *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 1966. <<

[42] Sobre esta oposición en Kant y Hegel, véase el capítulo 3 de este libro. <<

[43] Este capítulo culmina con el tema central del dinero, que luego retoma Marx: el reino de la desintegración —una sociedad en la que se ven socavados los opuestos de la estabilidad y la firmeza (Bien/Mal, Verdad/Mentira, etc.) y en la que cada opuesto pasa continuamente a su otro (el Bien se revela como máscara hipócrita del Mal, etc.) — surge como el reino del dinero. El dinero es la «Noción existente», la fuerza de la negatividad que asume la forma cosificada de un determinado objeto externo, es decir, la paradoja de algo que es en sí un mero objeto prescindible, un pequeño trozo de metal o de papel en la mano, pero que sin embargo tiene el poder de anular cualquier decisión firme, de proporcionar movilidad a los que no tienen pies, belleza a los que son espantosos, etc. <<

[44] Hegel, G. W. Friedrich, *Fenomenología del espíritu*, op. cit., pp. 349-350. <<

[45] Y precisamente lo que Kant anula es este «descentramiento» radical que opera aquí: la agencia que obliga al sujeto a actuar moralmente, a seguir el imperativo ético («la voz de la conciencia»), es un *objeto* parasitario, un cuerpo ajeno en su centro mismo. <<

[46] Véase Marx, Karl, *Formaciones económicas capitalistas*, Barcelona, Crítica, 1984. <<

[47] Véase Lukács, Georg, *Historia y conciencia de clase*, Madrid, Sarpe, 1985. <<

[48] Véase Reichelt, Helmut, *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1970. <<

[49] En este punto, Hegel y Kierkegaard están mucho más cerca que lo que parece. El intercambio de «algo por nada» mediante el cual surge el sujeto en cuanto S/ es, a saber, el acto mismo de sacrificio abismal y no económico que, en Kierkegaard, define la etapa religiosa: la capacidad de llevar a cabo este desplazamiento es lo que distingue al «caballero de la fe»: «Quien se niega a sí mismo y se sacrifica por su deber abandona lo finito para asirse a lo infinito, y se siente seguro. El héroe trágico renuncia a lo cierto por lo que es más cierto, y la mirada de quien le observa puede reposar tranquila en él. Pero quien renuncia a lo general para alcanzar un estadio más elevado —que, naturalmente, ya no puede ser el de lo general— ¿qué está haciendo?» (Kierkegaard, Sören, *Temor y temblor*, Barcelona, Altaya, 1994, pp. 50-51). <<

[50] Véase Rotman, Brian, *Signifying Nothing*, Londres, Macmillan, 1987. <<

[51] Ibíd., p. 24. <<

[52] Ibíd., p. 25. <<

[53] En el nivel de la identidad social, el mismo desplazamiento designa la llamada «naturalización de los inmigrantes»: mientras se perciban a sí mismos como griegos, italianos, etc., que fueron a vivir a los Estados Unidos, su identidad sigue siendo particular, es decir que «estadounidense» sigue siendo un predicado universal abstracto. La inversión crucial se da cuando empiezan a percibirse a sí mismos como estadounidenses con raíces étnicas contingentes griegas o italianas. <<

[54] Uno de los reproches típicos a Hegel es que realiza un salto ilegítimo del pensamiento del sujeto finito al pensamiento de lo Absoluto en sí: la lógica trascendental de Kant sigue siendo la visión reflexiva de las formas *a priori* que delinean el horizonte del sujeto finito, mientras que la lógica de Hegel es la reflexión de lo Absoluto que aparece ante sí mismo en el pensamiento del sujeto (finito). Sin embargo, «todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como *sustancia*, sino también y en la misma medida como *sujeto*» (Hegel, G. W. Friedrich, *Fenomenología del Espíritu*, op. cit., p. 18). Esto no significa que lo Absoluto sea un Sujeto que juega con nosotros, los seres humanos finitos (es decir, que en el movimiento de la reflexión absoluta, nosotros, los seres humanos finitos, nos convertimos en el instrumento, en el medio con que lo Absoluto se contempla a sí mismo); esta sería una simple posición pervertida. Lo que Hegel tiene en mente es que la división entre nosotros y lo Absoluto (la división por la que somos sujetos) es a la vez la autodivisión de lo Absoluto: *no participamos en lo Absoluto por nuestra contemplación exaltada de ello, sino por la brecha misma que nos separa para siempre de ello*, como en las novelas de Kafka, donde la mirada fascinada del sujeto ya está incluida en el funcionamiento de la agencia trascendente e inalcanzable de la Ley (la corte, el castillo). <<

[55] Véase Lacan, Jacques, Écrits: A Selection, op. cit., p. 80. <<

[56] En este sentido, «Reflexivité et extériorité dans la Logique de Hegel», de Pierre Livet (*Archives de Philosophie*, libros 47 y 48, París, 1984), es muy instructivo en sus esfuerzos por comprender la dialéctica de Hegel como un intento ambiguo por combinar dos lógicas básicamente incompatibles: la lógica de la autorreferencia (de volver a aplicar un operador lógico sobre el mismo objeto o sobre sí mismo; la «negación de la negación», etc.), que señala hacia adelante, en dirección de la lógica formal contemporánea, y la lógica de la subjetividad («la sustancia como sujeto», etc.), que señala hacia atrás, hacia la problemática heredada de Kant (la «apercepción trascendental» como garantía de la unidad del pensamiento y el ser, así como el lugar de la «espontaneidad» de la constitución subjetiva de la realidad). Según Livet, la primera lógica conduce a la división, al proceso de autodescentramiento, un proceso mediante el cual la estructura lógica inherente da lugar a su externalidad; mientras que la segunda lógica fuerza a esta externalidad nuevamente dentro del marco de la problemática filosófica tradicional de la «exteriorización de la subjetividad». Lo que Livet no tiene en cuenta (y lo que la lógica lacaniana del significante nos permite conceptualizar) es una noción del sujeto en funcionamiento en el proceso mismo de autorreferencia reflexiva: Livet asume tácitamente la identidad del sujeto hegeliano con la noción tradicional del «sujeto», y así atribuye a Hegel una dualidad que simplemente no existe. El sujeto hegeliano surge precisamente por medio de la reaplicación reflexiva y autorreferencial de un operador lógico, como en la conocida broma sobre el caníbal que comió al último caníbal de la tribu. <<

[57] Aquí Hegel se opone a Kierkegaard, según quien, para la Ley pública universal, el acto de la suspensión religiosa de lo Ético (por ejemplo, cuando Abraham mata a su hijo) sigue siendo un delito; su significado religioso se revela solo desde el punto de vista de la interioridad pura del individuo. <<

[58] Hegel, G. W. Friedrich, *The Philosophy of History*, Nueva York, Dover, 1956, p. 33 [ed. cast.: *Filosofía de la historia*, Barcelona, Zeus, 1971]. <<

[59] Véase Lacan, Jacques, *El seminario, libro 17…*, op. cit. <<

[60] Las cosas se complican aun más porque, según Lacan, el surgimiento mismo del discurso filosófico de Platón resulta de una transmutación de la posición histérica en posición de un Maestro: Sócrates, el «Maestro» de Platón, aún no es un Maestro, su posición está entre un histérico y un analista. <<

[61] Sobre los conceptos de «juicio infinito» y «juicio finito», véase el capítulo 3 de este libro. <<

[62] El pasaje en que Hegel compara la diferencia entre las interpretaciones «ingenua» y especulativa de la proposición «el Espíritu es un hueso» y la diferencia entre las funciones urinaria y de fecundación de un mismo órgano (el pene) es mucho más ambiguo que lo que parece. Es decir, el punto de Hegel de ninguna manera es que tenemos que rechazar la interpretación «ingenua» (la forma en que la frenología se concibe a sí misma: el Espíritu es este objeto inerte, el cráneo; sus características deben deducirse a partir de las protuberancias y los huecos del cráneo) y tener en cuenta solo el significado especulativo (el Espíritu es suficientemente fuerte para abarcar, para mediar, toda la realidad, incluida la objetividad más inerte): este significado especulativo surge recién cuando abandonamos por completo la lectura «ingenua» y experimentamos su inherente sinsentido, su absurda autocontradicción. Esta discordia radical, esta incompatibilidad, esta absoluta «relación negativa» entre los dos términos (Espíritu y hueso) es *el Espíritu en cuanto poder de negatividad*. En otras palabras, *al elegir entre la interpretación «ingenua» y la especulativa, primero hay que elegir mal para llegar a la verdad especulativa*. Este ejemplo podría servir a un propósito más general, el de aconsejarnos cómo *no* leer a Hegel, es decir, advertirnos la manera en que la contraposición inmediata entre la «Comprensión» no dialéctica y la «Razón» dialéctica es parte de la Comprensión: respecto de la comparación fálica de Hegel, seguimos pegados al nivel «urinario» precisamente cuando nos esforzamos puntualmente por comprender la función reproductiva del pene. Y lo mismo aplica a la relación entre Kant y Hegel: si hay un filósofo que (desde la perspectiva hegeliana) produce verdades especulativas en forma irreflexiva, es decir, que «habla de la fecundación mientras sigue refiriéndose a orinar», se trata de Kant. En todos los pasajes cruciales de su sistema, Kant identifica erróneamente la dimensión especulativa de su propio descubrimiento y lo presenta como su opuesto: en la filosofía kantiana, el poder de abstracción de la negatividad absoluta, el poder del Espíritu para «hacer pedazos lo que naturalmente va unido», es decir, para romper la sustancial «cadena del ser» y tratar el no ser (la apariencia) como si tuviera peso ontológico de ser, es malinterpretado como su *impotencia*, su incapacidad de alcanzar la trascendente Cosa en sí, etc. Pero, precisamente en este punto, no debemos caer en la tentación de oponer las diferencias kantianas «rígidas» a su Mediación especulativa hegeliana. En cuanto lo hacemos, retrocedemos más allá de Kant, a la postura «dogmática» precrítica. Por el contrario, lo que debemos hacer es insistir en ser «más kantianos que el propio Kant» y asumir por completo las incoherencias de la postura kantiana. <<

[63] Esta también es la forma en que Jacques-Alain Miller, en su seminario inédito de 1985-1986 sobre la «extimidad», define el *objet petit a*, como el «en sí que es para nosotros». <<

[64] Sobre esta ambigüedad, véase el capítulo 5 de Žižek, Slavoj, *El sublime objeto de la* ideología, México, Siglo xxi, 1992. <<

[65] En este sentido, Lacan interpreta al padre primordial, el *Père-jouissance*, como el mito de un neurótico sostenido por la creencia de que, antes de la Prohibición, realmente había un padre que podía acceder al goce desinhibido. <<

[66] El reproche de Monique David-Menard; véase su *La folie dans la raison pure*, París, Vrin, 1991. <<

[67] El péndulo de Foucault (que, con su oscilación irregular, demuestra que la Tierra gira) causa gran fascinación porque efectivamente da cuerpo a esta lógica de lo Sublime. Su espectacular efecto no se debe solo al hecho de que hace que perdamos literalmente el equilibrio (porque el suelo, fundamento fenomenológico y medida estable de nuestra experiencia del movimiento, demuestra que se está desplazando); lo que es aun más impresionante es que *implica un tercer punto imaginario de inmovilidad absoluta*. El punto sublime es este punto hipotético de reposo producido mediante la autorreferencia del movimiento, es decir, el punto respecto del cual tanto el péndulo como la superficie de la Tierra se están moviendo. <<

[68] La oposición de Kant y Hegel en relación con el Límite y su Más allá suele concebirse de manera totalmente distinta. De acuerdo con esta versión estándar, Kant limitaba el campo de los fenómenos, aunque a la vez prohibía el acceso su Más allá (es decir, la única definición legítima de los noúmenos es la puramente negativa). La respuesta de Hegel a esta paradoja kantiana es que, en cuanto concebimos algo como limitado, al menos de manera implícita, ya lo superamos; es decir que debemos tener una noción implícita de lo que hay del otro lado de la frontera. De esta manera, Hegel abre la puerta para volver a la metafísica racionalista tradicional. Pero esta interpretación implica un malentendido crucial de la crítica que Hegel hace de Kant. De acuerdo con Hegel, es Kant quien mantiene la referencia de un Más allá, aunque carente de contenido positivo. Para Kant, el estado de este vacío es puramente epistemológico; es decir que, debido a nuestra finitud, no sabemos cómo están estructuradas las Cosas en sí. Lo que Hegel logra aquí no es «llenar» este vacío, sino una simple inversión del vacío epistemológico en uno ontológico: la definición negativa de la Cosa se refiere a la Cosa misma, porque no es más que el vacío de negatividad absoluta. En otras palabras, Hegel no reprocha a Kant no haberse atrevido a dar el paso hacia lo que está más allá de los fenómenos, sino haberse quedado con la noción «representacional» de que el vacío más allá de los fenómenos es solo un reflejo negativo en nuestras mentes finitas de un En sí positivo e inaccesible. <<

[69] Para una interpretación lacaniana de Magritte, véase el capítulo 3 de este libro. <<

[70] Uno de los primeros relatos de Philip Dick, autor de *¿Sueñan los androides con ovejas eléctricas?*, en que está basada *Blade Runner*, es «El padre-cosa» de 1954: Charles Walton, un niño de 10 años, se da cuenta de que su padre Ted fue asesinado y reemplazado por una forma de vida extraña y maligna. Esta Cosa, que es «más padre que el propio padre», una encarnación maligna del superyó, puede discernirse en esos extraños momentos en que la expresión en el rostro del padre cambia repentinamente, perdiendo las características de un cansado estadounidense común de clase media e irradiando una especie de Mal indiferente e impersonal. <<

[71] En este sentido, las consecuencias del fallo de la corte de Orlando, Florida, en septiembre de 1992, de cumplir con la petición del niño de 10 años que quería quedarse con sus padres adoptivos en lugar de regresar con su madre biológica son más radicales que lo que parece, ya que se refieren a la misma relación de S1 y S2: cuando un niño puede ganar un divorcio contra sus padres, tal como lo expresan los periódicos, en última instancia puede elegir quiénes son sus padres teniendo en cuenta sus respectivas propiedades positivas (la calidad del cuidado, etc.). De esta manera, la maternidad y la paternidad, en última instancia, dejan de ser funciones simbólicas independientes de características positivas; es decir que la lógica misma de «Hagas lo que hagas, seguirás siendo mi madre-padre y yo te amaré…», de S1 en cuanto Significante Amo que designa un mandato simbólico y no un simple grupo de propiedades, se debilita. <<

[72] El correlato de esta reducción del padre a Conocimiento no fálico, por supuesto, es la noción de la fantasía de la madre en cuanto monstruo que se reproduce a sí mismo, que genera su descendencia sin mediación del falo: ya Marx, en una enigmática metáfora del tomo III de *El capital*, había determinado que el Capital era una Madre-Cosa que se reproducía a sí misma. <<

[73] Todos estos casos, por supuesto, reproducen la estructura de la paradoja del mentiroso («Lo que estoy diciendo ahora es una mentira»). Según Lacan, esta paradoja puede articular un auténtico reconocimiento subjetivo que se hace visible en el instante en que consideramos la división entre el sujeto de la enunciación y el sujeto del enunciado: al decir «¡Estoy mintiendo!», reconozco la falta de autenticidad de mi ser, de mi posición subjetiva de enunciación, y en este sentido estoy diciendo la verdad. <<

[74] ¿Y acaso no es este el mismo gesto que logra Kierkegaard a propósito de la creencia?: nosotros, los mortales finitos, estamos condenados a «creer que creemos»; jamás podemos estar seguros de que realmente creemos. Este lugar de duda eterna, esta conciencia de que nuestra creencia está condenada a ser para siempre una peligrosa apuesta, es la única manera que tenemos de ser cristianos creyentes de verdad: aquellos que superan el umbral de la incertidumbre, al suponer absurdamente que en verdad creen, no son en absoluto creyentes sino pecadores arrogantes. Si, según Lacan, la pregunta que motiva al neurótico compulsivo (obsesivo) es «¿Estoy vivo o muerto?», y si la versión religiosa es «¿Realmente soy creyente o solo creo que creo?», aquí, como vemos, la pregunta se transforma en: «¿Soy un replicante o un ser humano?». <<

[75] Para esta interpretación, véase Silverman, Kaja, «Back to the Future», *Camera obscura*, 27, 1991, pp. 109-132. <<

[76] El propio Lacan es el máximo responsable de esta confusión, ya que, en sus primeros seminarios, al articular el tema de la condición «mecánica» del inconsciente, aún no distingue el conocimiento en cuanto tradición simbólica del conocimiento inscrito en lo Real. Sin embargo, a partir de *El seminario, libro 20: Aun*, que postula expresamente la distinción entre el significante y la escritura-inscripción (*écrit*), se descarta toda confusión. Es en este contexto que podemos explicar el fracaso de *La dama del lago*, versión cinematográfica de Robert Montgomery de la novela de Raymond Chandler, que, con la excepción de los breves prólogo y epílogo, consiste por completo de planos subjetivos, que reducen nuestro campo visual al del detective. Es decir, ¿por qué este experimento nos afecta necesariamente como algo artificial y forzado, en lugar de crear la ilusión de transportarnos en realidad a la experiencia subjetiva del héroe? La toma subjetiva es eficaz en tanto sea un fragmento enmarcado por tomas objetivas que proporcionen su contexto; en cuanto «pierde» el efecto, no hay más subjetivación total, sino una extraña mecanización: la supuesta mirada subjetiva pura coincide con su opuesto radical, con la toma mecánica de la cámara. Por esa razón, esos momentos de *La dama del lago* en que vemos brevemente el rostro del héroe (su reflejo en un espejo como supuestamente lo percibe él, por ejemplo) producen una discordancia radical: esta cara, estos ojos que vemos de ninguna manera son los ojos por los que percibimos la realidad a lo largo de la película. Nos identificamos con una mirada que obviamente es la mirada de una máquina confusa: nosotros, los espectadores, nos vemos reducidos a la «Cosa que ve». <<

[77] Véase Kant, Immanuel, *Crítica del juicio*, Madrid, Espasa-Calpe, 1977. <<

[78] Sobre el Mal radical, véase el capítulo 3 de este libro. Esta noción de lo Sublime ofrece un nuevo enfoque de «Kant con Sade» de Lacan, esto es, su tesis sobre Sade como la verdad de Kant. Comencemos con una pregunta de todos los días: ¿qué explica el (supuesto) encanto de los manuales sexuales? Es decir, está claro que en realidad no los vemos para aprender cosas; lo que nos atrae es que la actividad que personifica la transgresión de cada regla (cuando estamos inmersos en «eso», se supone que no debemos pensar, sino solo ceder ante nuestras pasiones, etc.) asume la forma de su opuesto y se convierte en una rutina del tipo escolar. (Un consejo común en realidad se refiere a la consecución de la excitación sexual imitando, al menos durante el juego previo, el procedimiento de la actividad instrumental, fría y asexual: comento en detalle con mi pareja los pasos que vamos a seguir, reflexionamos sobre los pros y los contras de las posibilidades (¿empezamos con *cunnilingus* o no?), evaluamos cada punto como si se tratara de una compleja operación técnica). A veces, eso nos «excita». Lo que encontramos aquí es una especie de sublime paradójicamente invertido: en lo Sublime kantiano, el caos sin límites de la experiencia sensible (una tormenta furiosa, abismos impresionantes) genera el presentimiento de la Idea pura de la Razón, cuya Medida es tan grande que ningún objeto de la experiencia, ni siquiera la naturaleza en la más salvaje y poderosa exhibición de sus fuerzas, puede acercarse a él (es decir, aquí, la Medida, el Orden ideal, está del lado de la Idea inalcanzable, y el caos sin forma está del lado de la experiencia sensible), mientras que en el caso de la «sexualidad burocratizada», la relación se invierte: la excitación sexual, como el caso ejemplar del estado que escapa a la disciplina instrumental, se evoca a través de su opuesto, al ser tratada como un deber burocrático. Tal vez, es (también) en este sentido que Sade es la verdad de Kant: el sádico que disfruta tener sexo como una tarea burocrática instrumentalizada invierte y así aporta su verdad a lo Sublime kantiano donde tomamos conciencia de la Medida suprasensible a través del carácter caótico y sin límites de nuestra experiencia. <<

[79] En este preciso sentido, la distinción kantiana entre la dimensión constitutiva y la dimensión reguladora coincide con la distinción lacaniana entre el conocimiento y el conocimiento supuesto: la Idea reguladora teleológica tiene condición de «conocimiento en lo real», de orden racional inherente a la naturaleza que, aunque teóricamente indemostrable, debe presuponerse para que nuestro conocimiento positivo (estructurado en categorías constitutivas) sea posible. <<

[80] La elección de Raymond Massey para el papel del gobernador impulsado por su superyó es profundamente significativa si tenemos en cuenta su personaje en la pantalla grande: también interpretó a John Brown, cuyo nombre personifica (a los ojos de la ideología predominante) la obsesión por la justicia que, debido a su carácter demasiado apasionado, se convierte en el devastador Mal. <<

[81] Para no omitir esta paradoja de lo Sublime cristiano, es de crucial importancia que tengamos en cuenta la estructura de la banda de Moebius que se relaciona con el juicio de la teoría hegeliana. El juicio de la reflexión, por ejemplo «Sócrates es mortal», reproduce la identidad de los dos momentos: el sujeto (lógico), cierto «esto» no conceptual señalado, designado, por un nombre (que representa la inmediata e indeterminada unidad consigo mismo de una entidad) y el predicado que es *esta misma unidad* en su modo de alienación, es decir, separado, arrancado de sí mismo, en oposición a sí mismo en forma de «determinación reflexiva» universal bajo la cual el «esto» inmediato está subsumido (la «determinación reflexiva» de una entidad es su propia esencia, el núcleo más íntimo de su identidad, aunque concebida como su opuesto, como una determinación universal totalmente indiferente y externa). En consecuencia, no tenemos dos elementos unidos, atados, en el espacio común del juicio, sino *uno y el mismo* elemento que aparece primero como inmediata unidad no reflexiva consigo mismo («esto», el sujeto lógico), y luego como su opuesto, como exteriorización de sí, es decir, como determinación reflexiva abstracta. Tal vez más apropiada que esta metáfora de las dos superficies de la banda de Moebius sea la paradoja de la ciencia ficción del bucle temporal del viaje en el tiempo en que el sujeto se encuentra con una versión diferente de sí mismo, es decir, con su propia encarnación posterior. Eso es lo que Hegel quiere decir: el sujeto y el predicado son idénticos, la misma cosa; su diferencia es puramente topológica. <<

[82] La misma paradoja se repite al final del capítulo sobre el Espíritu, donde pasamos del Espíritu objetivo al dominio de lo Absoluto (la religión, la filosofía) a través de la resolución de puntos muertos del Alma Bella. Significativamente, aquí Hegel utiliza por primera vez el término «reconciliación» (*Versöhnung*): el Alma Bella debe reconocer su complicidad con las formas malvadas del mundo que desaprueba, debe aceptar el *factum brutum* de su entorno como «propio». <<

[83] En la historia del cine moderno, las formas progresivas para presentar economías «patológicas» libidinales (la histeria, etc.) siguen a la perfección la matriz de esta «síntesis descendente». Hasta cierto punto, los procedimientos formales, por más extravagantes que parezcan, permanecen «anclados» a la realidad diegética, es decir, expresan la «patología» de una personalidad diegética. En las películas de Alain Resnais, por ejemplo, las circunvoluciones formales (los bucles temporales, etc.) representan las paradojas de la memoria de una personalidad diegética; en el trabajo de John Cassavetes, el contenido diegético (la histeria de la vida diaria de casado en los Estados Unidos) contamina la propia forma cinematográfica (la cámara se acerca «demasiado» a las caras, mostrando en detalle las convulsiones faciales repulsivas; las tomas grabadas con una cámara de mano confieren al marco cinematográfico el temblor precipitado que caracteriza la economía histérica, etc.). Sin embargo, en un momento dado, el apuntalamiento diegético «explota» y la película se dispone a representar directamente la economía histérica, y evita por completo el contenido diegético. Por lo tanto, hay tres fases imposibles de distinguir: — el «realismo»: la forma aún no está contaminada por el contenido histérico, etc. Independientemente de lo patológico del contenido diegético, es representado a la distancia neutral de una narrativa «objetiva»; — su primera negación: el contenido histérico «contamina» la forma misma. En muchas películas modernistas, la forma parece narrar su propia historia, lo cual socava el contenido diegético «oficial» de la película; este antagonismo entre la forma y el contenido diegético, el excedente de la primera sobre el segundo, es lo que designa el uso estándar del término «escrito». Basta con recordar el famoso análisis de la revista *Cahiers du cinema* de *El joven Lincoln, de* John Ford, donde la forma registra el lado ominoso, superyoico, monstruoso e inhumano del personaje principal, y así se opone a la elevación patriótica de Lincoln, el tema «oficial» de la película; y — la «negación de la negación»: el «cine abstracto» modernista representa su contenido «patológico» directamente, al renunciar al desvío a través de una realidad diegética coherente. <<

[84] Véase la sección 3 de Kant, Immanuel, *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y de lo sublime*, Madrid, Alianza, 1990. Aquí, son de especial interés las paradojas perversas en que Kant se ve involucrado cuando se esfuerza por articular la interacción de una hermosa mujer y un hombre sublime: el mensaje último del hombre para una mujer es «Aun si no me amas, te obligaré a respetarme con la pura fuerza de mi grandeza sublime», mientras que la afirmación de la mujer es «Aun si no me respetas, te obligaré a amarme por mi belleza». Estas paradojas son perversas en tanto su premisa subyacente es que, para descubrir la grandeza sublime de la postura moral del hombre, la mujer debe dejar de amarlo, y viceversa: el hombre debe desdeñar a la mujer por su falta de actitud moral adecuada para experimentar el verdadero carácter de su amor por ella. En este sentido, Kant incluso ofrece su propia formulación de la imposibilidad de la relación sexual: en la sexualidad, el objetivo del hombre es o bien la universalidad no especificada de «cualquier mujer» (si es impulsado por la cruda pasión corporal) o bien la imagen de fantasía a la que ninguna mujer real puede corresponder en la realidad (la noción romántica de enamoramiento sublime). En ambos casos, el objeto real, la mujer real en su singularidad, es aniquilado. <<

[85] Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, op. cit., pp. 504-538 (B454-B488). <<

[86] Estoy en deuda con Joan Copjec por la noción crucial de homología estructural entre las «fórmulas de la sexuación» de Lacan y la oposición kantiana de lo sublime matemático y lo sublime dinámico. Este libro en su totalidad es una muestra de mi deuda teórica con ella. Cf. Copjec, Joan, *Read My Desire*, Cambridge, MIT Press, 1993. <<

[87] Por supuesto que la F de Lacan significa la función de la castración (simbólica): «el hombre está sometido a la castración» implica la excepción de «al menos uno», el padre primordial del mito freudiano en *Tótem y tabú*, un ser mítico que ha tenido a todas las mujeres y fue capaz de lograr la satisfacción total. Para una explicación de estas «fórmulas de la sexuación», véase Lacan, Jacques, *El seminario, libro 20: Aun*, Buenos Aires, Paidós, 1982; los dos capítulos principales están traducidos en Lacan, Jacques *et al.*, *La sexualidad femenina*, Buenos Aires, Homo Sapiens, 1985. Para una presentación resumida, véase también el capítulo 3 de Žižek, Slavoj, *Porque no saben lo que hacen: el goce como factor político*, Buenos Aires, Paidós, 1998. <<

[88] El reciente resurgimiento de los problemáticos «derechos humanos» ofrece una oportunidad para demostrar cómo la oposición de Lacan de las fórmulas masculina y femenina puede tener un «uso práctico». El abordaje «masculino» de los derechos humanos se basa en la universalización: «*todo ser humano* debe gozar de los derechos a… (la libertad, la propiedad, la salud, etc.)», siempre con una excepción latente en el fondo. Es fácil, por ejemplo, simplemente afirmar que cada x debe gozar de estos derechos *en tanto él o ella se merezca el título de «ser humano»* (es decir, de nuestra noción idealizada e ideológica de este), un movimiento que nos permite excluir en forma encubierta a aquellos que no se ajustan a nuestros criterios (los locos, los criminales, los niños, las mujeres, otras razas, etc.). Por otro lado, el abordaje «femenino» parece mucho más apropiado para nuestra actitud «posmoderna»: «no debe negarse a *nadie sus derechos específicos*», un movimiento que garantiza que los derechos específicos, los únicos que realmente importan, no serán excluidos como universalidad aparentemente neutral que todo lo abarca. Véase Salecl, Renata, *The Spoils of Freedom*, Londres, Routledge, 1993. <<

[89] O bien, para decirlo en términos lacanianos, el hombre y la mujer «se dividen de manera diferente y *esta diferencia en la división da cuenta de la diferencia sexual*» (Fink, Bruce, «There's No Such Thing as a Sexual Relationship», *Newsletter of the Freudian Field*, vol. 5, n.º 1-2, 1992, p. 78). <<

[90] Al parecer, existen fundamentos para hacer una lectura opuesta que vincularía las antinomias dinámicas con el lado femenino de las fórmulas de la sexuación y las antinomias matemáticas con el lado masculino: tal como señala Jacques-Alain Miller, las antinomias femeninas son antinomias de incoherencia, mientras que las antinomias masculinas son antinomias de falta de completud. ¿Y acaso las antinomias dinámicas no tratan de la incoherencia entre las relaciones causales universales y el hecho de la libertad? Por otro lado, ¿las antinomias matemáticas no dependen de la finitud, es decir, de su condición de incompletas, de nuestra experiencia fenoménica? (Véase Miller, Jacques-Alain, «Extimità» [seminario inédito], París, 1985-1986). Sin embargo, el carácter incompleto, de «no-todo», del campo fenoménico en Kant no implica que algo existe más allá o fuera de este campo; en cambio, implica la incoherencia inherente del campo: los fenómenos jamás son «totales», aunque no haya excepciones, ni nada fuera de ellas. Solo la antinomia dinámica se refiere a la oposición entre los fenómenos y su Más allá nouménico. <<

[91] Por el contrario, podemos decir sobre el hombre que «parte de él elude la función fálica», la excepción constitutiva de lo Universal. La paradoja es, pues, que el hombre está *dominado* por la función fálica en tanto hay algo en él que la *evade*, mientras que la mujer *escapa de su alcance* precisamente en tanto no hay nada en ella que no esté inscrito en esta función. La solución a esta paradoja es que la «función fálica» es, en su dimensión fundamental, la que excluye. <<

[92] Para una explicación más detallada de esta, véase el capítulo 3 de este libro. <<

[93] Véase el capítulo 16 de Lacan, Jacques, *El seminario, libro 11: los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis, 1964*, Buenos Aires, Paidós, 1987. <<

[94] Véase Miller, Jacques-Alain (ed.), *Seminario de Jacques Lacan, libro 7: la ética del psicoanálisis, 1959-1960*, Buenos Aires, Paidós, 1988. <<

[95] Véase Lacan, Jacques, «Kant avec Sade», en Écrits: A Selection, op. cit. <<

[96] Esta ética del deseo, por ejemplo, nos obligaría a rechazar *Europa*, de Lars von Trier, una película que parece realizar por completo el programa antisemita de la estética de Hans-Jürgen Syberberg como el único medio para que Alemania se reconcilie con su pasado nazi. (En su reciente obra, Syberberg afirma que los verdaderos responsables de la incapacidad de Alemania para «superar» su pasado nazi son los judíos mismos con su prohibición antiestética: el «no hay poesía después de Auschwitz» de Adorno. El mito esteticista de Europa que ofrece la película es el de un continente atrapado en el círculo vicioso de la decadente *jouissance* autosatisfactoria: es este exceso de sobreproximidad de la *jouissance* lo que interrumpe la eficacia de lo performativo, de la relación social de la autoridad simbólica. (Los mandatos no sirven: cuando el joven estadounidense que trabajaba en un tren alemán se somete a un examen para el cargo de camarero del coche cama, el comité, en lugar de generar angustia, actúa ridículamente con sus preguntas sin sentido y su puntualidad fuera de lugar). La lección última de la película es que incluso la inocente mirada estadounidense no puede escapar de la decadente vorágine de la *jouissance* europea, que termina atrayéndolo hacia ella. Aunque la película ocurre en otoño de 1945, inmediatamente después de la derrota alemana, la Alemania arruinada se presenta claramente como una metáfora atemporal para «Europa» como continente atrapado en el círculo de su *jouissance* decadente. Toda la película se presenta como una especie de trauma hipnótico ideado por un narrador anónimo (Max von Sydow), quien se acerca al héroe diciéndole lo que debe hacer y lo que se avecina. El objetivo final del psicoanálisis es precisamente librarnos de la dominación de semejante voz. <<

[97] Es decir, el síntoma. Sobre la noción de «sinthome», véase el capítulo 5 de este libro. <<

[98] Véase la subsección 3 de la introducción de los *Grundrisse*, de Marx, seleccionada y editada por David McLellan, Londres, Macmillan, 1980. <<

[99] Véase Derrida, Jacques, «Cogito e historia de la locura», *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989. <<

[100] Entre las numerosas variantes de este tema de «la muerte y la doncella», basta con mencionar el accidente mortal de Karen Silkwood en la película *Silkwood* de Mike Nichols: Meryl Streep conduciendo un automóvil una noche, en el lado derecho de la pantalla, con la vista compenetrada en el espejo retrovisor sobre su cabeza, en el que se ve la luz de un camión gigante que se acerca al automóvil, y, en el lado izquierdo de la pantalla, visto por la ventana trasera del automóvil, la luz del camión que gradualmente se extiende en una deslumbrante luz sin forma que cubre toda la pantalla. <<

[101] Para una descripción más detallada de este, véase Božovič, Miran, «El hombre detrás de su propia retina», en Žižek, Slavoj, *Todo lo que usted…*, op. cit. <<

[102] Freud, Sigmund, *The Psychopathology of Everyday Life*, Pelican Freud Library, vol. 5, Harmondsworth, Penguin, 1976, p. 248 [ed. cast.: *Psicopatología de la vida cotidiana*, Buenos Aires, Amorrortu, 1996]. <<

[103] Por lo tanto, la división kantiana entre la forma pura del «yo pienso» y la incognoscible «Cosa que piensa» aún no es el Inconsciente freudiano: el Inconsciente en sentido estricto ocurre solo al elegir ser; *designa el «ello piensa» que emerge en cuanto «yo existo»*, en cuanto el sujeto elige ser. En otras palabras, las dos versiones del *cogito* de Lacan nos permiten distinguir claramente entre el Inconsciente y el Ello (*Es*): el Inconsciente es el «ello piensa» en el «Existo, por lo tanto piensa», mientras que el Ello es el «ello existe» en el «Pienso, por lo tanto existe». <<

[104] Es en este contexto que la fobia a las computadoras puede ubicarse como corresponde: el miedo a una «máquina que piensa» da testimonio de la aprensión de que el pensamiento en cuanto tal es ajeno a la identidad propia de mi ser. <<

[105] ¿Acaso el caso ejemplar de tal objeto en cuanto conciencia de sí no es el objeto de Hitchcock? Su impacto traumático, ¿no se debe al hecho de que *da cuerpo a una mirada insoportable* que alcanza a ver la insoportable verdad sobre el sujeto? Recordemos el par de anteojos de la víctima del primer asesinato de *Extraños en un tren*: mientras Bruno estrangula a Miriam, la promiscua esposa de Guy, vemos el reflejo distorsionado del crimen en sus anteojos, que cayeron al suelo cuando la atacó. Los anteojos son el «tercero», los testigos del asesinato, el objeto que da cuerpo a una mirada. (Seis años después, en *El hombre equivocado*, el mismo rol es interpretado por la lámpara de mesa grande, testigo del ataque de Rose a Manny. Véase Salecl, Renata, «El hombre correcto y la mujer equivocada», en Žižek, Slavoj, *Todo lo que usted… op. cit*. Por esa razón, es fundamental leer esta escena junto con la posterior escena única de Bruno en una fiesta estrangulando a una vieja dama de la sociedad. Primero participa en un juego social simple, aunque algo insípido: demuestra a una señora mayor, que ofrece voluntariamente su cuello desnudo, cómo estrangular a alguien de manera que la víctima no pueda emitir el más mínimo sonido. Sin embargo, las cosas se salen de control cuando la relación dual se complementa con un «tercero», es decir, cuando Bruno percibe detrás de la dama que está estrangulando burlonamente a una chica con anteojos (la hermana de Ann, el amor de Guy). En ese momento, el juego de pronto se vuelve serio: tal como indica la partitura musical, los anteojos de la joven recuerdan la mente de Bruno en la escena del primer asesinato, y este cortocircuito empuja a Bruno a empezar a estrangular a la anciana de verdad. Esta joven (interpretada por Patricia, la hija de Hitchcock) se convierte en «la mujer que sabe demasiado» solo por sus anteojos. Lo que desencadena el impulso asesino en Bruno es la insoportable presión ejercida sobre él por los anteojos, el objeto que «refleja la mirada»; es decir, a través de los anteojos, Bruno ve «su ruina escrita en mayúsculas» en la mirada sorprendida de la pobre joven. <<

[106] Véase Dolar, Mladen, «Un padre que no está totalmente muerto», en Žižek, Slavoj, *Todo lo que usted…*, op. cit. <<

[107] La obra maestra de Patricia Highsmith, *El grito de la lechuza*, representa a la perfección el delicado equilibrio que define la posición perversa. Una mujer que vive sola en una casa de campo de repente toma conciencia de que es observada por un tímido *voyeur* escondido en los arbustos detrás de la casa. Como él le da pena, lo invita a entrar en la casa, le ofrece su amistad y finalmente se enamora de él, y así pasa la barrera invisible que mantenía su deseo y le provoca repulsión. En eso consiste el núcleo de la economía perversa: debe mantenerse una distancia adecuada que impida que el sujeto participe en una relación sexual «normal»; su transgresión cambia el objeto de amor en excremento repulsivo. Esto es el nivel cero de la lógica del «objeto parcial» que, bajo la apariencia de estar obstruyendo la relación sexual, en realidad oculta su imposibilidad inherente: aquí el «objeto parcial» queda reducido a la distancia en cuanto tal, a la barrera invisible que me impide consumar la relación sexual; es como si nos refiriéramos al fetichismo sin fetiches. (La mejor versión de Patricia Highsmith suele verse cuando, con una sensibilidad sin igual, reproduce el momento en que la conformidad se convierte en intrusión: en *Rescate por un perro*, su otra obra maestra, el joven detective que ofrece su ayuda a la pareja a la que le robaron el perro de a poco se convierte en un intruso que incomoda). <<

[108] La diferencia entre el síntoma neurótico y el síntoma perverso radica en este mismo punto (véase Soler, Colette, «The Real Aims of the Analytic Act», *Lacanian Ink*,, 5, 1992, pp. 53-60). Una persona neurótica solo tiene problemas con su síntoma: la incomoda y lo experimenta como una carga no deseada, como algo que perturba su equilibrio; en resumen, *sufre* a causa de su síntoma (y por eso busca ayuda con el analista), mientras que un individuo pervertido disfruta descaradamente de su síntoma. Aunque luego se sienta avergonzado por él o este lo perturbe, el síntoma en cuanto tal es una fuente de profunda satisfacción; le da un firme punto de anclaje a su economía psíquica y por eso no necesita ver a un analista, es decir, no experimenta el sufrimiento que justifique su necesidad de análisis. <<

[109] Véase el capítulo 14 de Lacan, Jacques, *El seminario, libro 8*, op. cit. <<

[110] Un ejemplo puede ser el autor de estas líneas, quien no puede disfrutar de una rica comida en un restaurante caro. La idea misma de esto me genera una sensación de cortocircuito incestuoso y obsceno. Solo puedo hacerlo con compañía, donde tener una buena comida se vuelve parte de un ritual comunitario, es decir, donde disfrutar de la buena comida coincide con mostrar a los demás que lo disfruto. La *ética* de un neurótico obsesivo también puede ejemplificarse con un paciente que, a propósito de cada mujer que intentó seducir, sufrió dolores excesivos por complacerlas (y así logró, una y otra vez, organizar su fracaso). Cuando trató de seducir a una mujer que amaba bucear, de inmediato se inscribió en un curso de buceo (aunque la sola idea le causara rechazo); incluso después de que esta mujer lo dejara y él estuviera dedicando su atención amorosa a otra mujer a quien el buceo le resultaba totalmente indiferente, por un *sentido* del deber, seguía tomando el curso de buceo. <<

[111] Véase Althusser, Louis, «Ideología y aparatos ideológicos del estado», en *Lenin y la filosofía*, México, Era, 1975. <<

[112] —Usted me recuerda a Emmanuel Ravelli.

—Pero yo *soy* Emmanuel Ravelli.

—Con razón me recuerda a él. <<

[113] Un caso ejemplar de cómo alguien puede «parecerse» se encuentra en *Ser o no ser* de Lubitsch: como parte de una intrincada trama para engañar a los nazis, un actor polaco se hace pasar por un conocido carnicero de la Gestapo; articula y se ríe salvajemente, para que nosotros, los espectadores, percibamos en forma automática su actuación como una exageración caricaturesca. Sin embargo, cuando, al final, el «original» (el verdadero carnicero de la Gestapo) entra en escena, se comporta exactamente de la misma manera, actuando, por decirlo de alguna manera, como *su propia caricatura*. En resumen, «se parece a él mismo». <<

[114] Véase Lacan, Jacques, «Logical time and the Assertion of Anticipated Certainty», en *Newsletter of the Freudian Field*, vol. 2, n.º 2, 1988. <<

[115] Y tal vez el (futuro) amo es simplemente aquel que se arriesga y es el primero en moverse, o sea, en decir «Soy blanco»: deviene en nuevo amo si su truco funciona. <<

[116] En otro nivel, Rosa Luxemburgo distingue un movimiento anticipatorio homólogo en la matriz de un proceso revolucionario: si esperamos el «momento adecuado» para una revolución, nunca va a ocurrir; el «momento adecuado» surge recién después de una serie de intentos fallidos «prematuros». Es decir, alcanzamos nuestra identidad como sujeto revolucionario solo al «adelantarnos» y reclamarla «antes de que llegue su hora». Para una lectura más detallada de esta paradoja, véase el capítulo 5 de Žižek, Slavoj, *El sublime objeto…*, op. cit. <<

[117] Véanse los cruciales comentarios de Lacan en su *Le séminaire, livre 20, Encore*, París, Éditions du Seuil, 1975, pp. 47-48 [ed. cast.: *El seminario, libro 20: Aun*, op. cit.]. En este sentido, la *histeria* designa el fracaso de la interpelación: la pregunta histérica es «¿Por qué soy lo que dices que soy?». En otras palabras, cuestiono la identidad simbólica que me impone el amo; me resisto a ella en nombre de lo que hay «en mí además de mi ser», el *objet petit a*. En esto consiste la esencia antialthusseriana de Lacan: el sujeto en cuanto S/ no es un efecto de la interpelación, del reconocimiento en la convocatoria ideológica; antes bien, representa el gesto mismo de cuestionar la identidad que se me confiere mediante la interpelación. <<

[118] Véase Grice, Paul, «Meaning», en *Studies in the Way of Words*, Cambridge, Harvard University Press, 1989, pp. 377-388. <<

[119] En nuestra experiencia cotidiana, esta brecha que separa los diferentes niveles de intención opera en lo que llamamos «cortesía»: cuando, al participar en una conversación, decimos «¿Cómo estás hoy?», por supuesto que «no lo decimos en serio». Solo ofrecemos una forma conversacional vacía que requiere el típico «Bien» (la mejor prueba de esta forma vacía es la incomodidad que nos genera que nuestro compañero se tome la pregunta «en serio» y nos ofrezca una respuesta elaborada). Sin embargo, queda por completo fuera de lugar acusar a esta pregunta como un fingimiento hipócrita de nuestra preocupación: aunque su primer nivel literal de intención no sea «en serio», es decir, aunque realmente no esté interesado en cómo estás hoy, la cuestión da testimonio de mi absoluta intención «sincera» de establecer una comunicación normal y amable contigo. <<

[120] En las películas de Hitchcock, tal elemento es el famoso «MacGuffin», el secreto que da inicio a la narrativa, aunque en sí no sea «nada en absoluto»: su significado es puramente autorreferencial; contribuye al hecho de que los sujetos involucrados en la narrativa le atribuyen un significado. <<

[121] Patton, Phil, «Marketers Battle for the Right to Profit from Malcolm's "X'», *The New York Times*, lunes 8 de noviembre, 1992, B1 y B4. <<

[122] Aquí, debemos oponer la noción lacaniana de Edipo a la noción «antiedípica» de Edipo en cuanto fuerza «represora» que canaliza, desmitifica, la perversión polimorfa de las pulsiones parciales, que las lleva al triángulo procustiano de Padre-Madre-Niño. En Lacan, «Edipo» (es decir, la imposición del Nombre del Padre) representa un operador lógico puramente negativo de la «desterritorialización» (véase su juego de palabras en francés sobre la homofonía entre *Nom-du-Père* y *Non-du-Père*): el «Nombre del Padre» es una función que marca cada objeto de deseo con un símbolo de falta, es decir, que cambia todos los objetos alcanzables en una metonimia de la falta; a propósito de cada objeto positivo, experimentamos cómo «¡No es *eso*!» (y la «Madre» en cuanto objeto incestuoso no es más que el inverso de esta operación: el nombre de esa X perdida por cada objeto dado). Lo que puede servirnos de ayuda aquí es la referencia al lema de Wittgenstein «El significado de una palabra es igual a su uso»: «padre» en cuanto metáfora paterna se usa solo y simplemente para introducir esta brecha que merodea en el fondo de todos los objetos de deseo. Por lo tanto, no debemos fascinarnos con la imponente *presencia* del padre: la figura positiva del padre solo da cuerpo a esta función simbólica y jamás satisface por completo sus requisitos. <<

[123] Sobre este carácter virtual de la economía capitalista, véase Rotman, Brian, *Signifying Nothing*, op. cit. <<

[124] Aquí, dejamos fuera de consideración la tensión histórica inherente a la noción de «los años cincuenta». Tal como señaló Fredric Jameson, esta tensión proporciona la clave para el contexto ideológico de la novela (véase Jameson, Fredric, «Nostalgia for the Present», en *Postmodernism*, Durham, Duke University Press, 1991 [ed. cast.: *El posmodernismo*, Buenos Aires, Paidós, 1992]). De ninguna manera es un accidente que el carácter ahistórico del «pequeño pueblo de los años cincuenta» nos recuerde al escenario de un western: el western logró abolir la discrepancia entre las personas y sus hábitats, entre la naturaleza y la cultura, que mina la «credibilidad» de todos los demás géneros «históricos». La vestimenta de vaquero no se considera un disfraz ridículo, sino que se fusiona «naturalmente» con el entorno natural. El western es, pues, una especie de pasado atemporal de los Estados Unidos contemporáneos: el vaquero es lo «natural» de la cultura actual, es decir, el ciudadano moderno despojado de su alienación urbana, que se revela en su «verdadera naturaleza». Por lo tanto, por supuesto, el western es la ideología en su expresión más pura. <<

[125] Basta con recordar una experiencia común con la pantalla del procesador de texto: cuando saltamos parte del texto, nos imaginamos automáticamente que el texto mismo «se mueve» delante de nuestros ojos. Asumimos que la línea que acaba de entrar en pantalla arriba ya existía en el espacio imaginario «encima» de la pantalla, por ejemplo. Por supuesto que la verdad es que esta fue «creada» en cuanto entró en nuestro campo visual, es decir, el marco de la pantalla. <<

[126] Véase Bentham, Jeremy, «A Fragment on Ontology», en *Works*, vol. 8, Nueva York, Russell & Russell, pp. 195-211. <<

[127] «Para el sacerdote y el abogado, cualquiera haya sido el tipo de ficción que usaron, su objeto o efecto, o ambos, ha sido engañar y, mediante el engaño, gobernar y, mediante el gobierno, promover el interés, real o supuesto, de la parte que dirige a expensas de la parte dirigida» (Ibíd., p. 199). <<

[128] Ibíd., p. 197. <<

[129] «Lo ficticio no es, en efecto, en esencia aquello que engaña, sino precisamente lo que llamo lo simbólico» (Jacques-Alain Miller [ed.], *The Ethics of Psychoanalysis, 1959-1960, The Seminar of Jacques Lacan*, libro 7, Londres, Routledge/Tavistock, 1992, p. 12 [ed. cast.: Miller, Jacques-Alain (ed.), *Seminario de Jacques Lacan.…*, op. cit.]. <<

[130] Bentham, Jeremy, *Works*, op. cit., p. 198. <<

[131] Ibíd. <<

[132] Ibíd., p. 199. <<

[133] Para una presentación clara de la teoría de las ficciones de Bentham, véanse los capítulos 2-4 de Harrison, Ross, *Bentham*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1983. <<

[134] Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, op. cit., p. 382 (A298). <<

[135] Encontramos una «mediación» similar entre la ilusión y la verdad en Spinoza. En un contexto que, sin duda, difiere del de Bentham, Spinoza propuso que la ficción es un modo determinado de conocimiento que se encuentra entre la verdad y la mera falsedad: la ficción implica falsedades que son intencionalmente consideradas en cuanto tales, en lugar de ser confundidas con ideas adecuadas. (Más tarde, Pierre Macherey se basó en esta noción de la ficción de Spinoza en su trabajo althusseriano sobre la literatura, la ficción literaria, como un modo específico de conocimiento que aún no es conocimiento científico, pero igual nos permite distanciarnos de nuestra inmersión en la experiencia imaginaria). Esta noción intermedia de la ficción determina la forma en que Spinoza concibe el pasaje del error a la verdad: no desenmascaramos el error basados sobre una visión directa de la verdad; por el contrario, llegamos a la verdad a través del análisis de las mismas razones que nos hicieron equivocarnos. La verdad es en sentido estricto la verdad del error, es decir, un entendimiento del proceso que generó el error: «Lo único que la mente puede hacer contra estas fuentes de error es comprender las condiciones que las generaron (los factores históricos, causales o lingüísticos) y así lograr el tipo de comprensión racional que convierte el entendimiento “pasivo’ en “activo’» (Norris, Christopher, *Spinoza and the Origins of Modern Critical Theory*, Oxford, Blackwell, 1991, p. 245). Esto se deduce de la premisa fundamental de Spinoza según la cual «las ideas falsas y ficticias no tienen nada positivo […] por lo que se las llama falsas o ficticias; solo se las consideran así por el simple defecto del conocimiento» («On the Improvement of the Understanding», en *The Chief Works of Benedict de Spinoza*, Nueva York, Dover, 1951, p. 18): la falsedad de una idea falsa es desenmascarada en cuanto la conocemos de verdad al ubicarla en su contexto adecuado. <<

[136] Es en este contexto que tenemos que ubicar la idea paranoica estándar de que en cualquier momento podríamos sacar una palanca que pone en marcha involuntariamente el proceso de desintegración de toda la realidad, como en el sueño urinario descrito en *La interpretación de los sueños* de Freud: el pequeño flujo de salida del pene del niño crece y desarrolla un arroyo en la calle, que convierte la línea que separa la calle de la vereda en el banco de un río y luego en un mar en que navegan transatlánticos. El autor de este libro experimentó una momentánea «pérdida de la realidad» similar durante un duro invierno en París hace un par de años: después de apretar el botón del inodoro, a la pequeña corriente de agua del inodoro primero se sumaron gotas de agua que caían del techo y luego un torrente real que inundaba literalmente todo el baño. Mi primera reacción, por supuesto, fue «¿Qué hice mal? ¿Por qué apreté el botón?». (La solución del enigma era muy simple: debido al duro invierno, el agua en las tuberías estaba congelada, lo cual hizo que algunas tuberías explotaran; al apretar el botón, generé un nuevo flujo que rompió más los agujeros de la tuberías). Tal objeto (que aparece como parte de la realidad pero que, en cuanto nos acercamos, la realidad misma se desintegra) es el objeto en el estricto sentido lacaniano del término. <<

[137] Cita tomada de Findlay, John Niemeyer, *Kant and the…*, op. cit., p. 274. <<

[138] Lacan, Jacques, *Écrits: A Selection*, op. cit., p. 144. <<

[139] El siguiente paso aquí, pues, es plantear la cuestión de la adecuación del marco conceptual mismo en que la naturaleza es un circuito equilibrado con organismos armoniosamente incluidos en su medioambiente, mientras que la cultura humana se concibe como naturaleza «descarrilada», enferma de muerte. Tal vez la naturaleza aparece en cuanto tal solo al mirar hacia atrás, desde la perspectiva humana; es la transgresión misma (el exceso, el descarrilamiento humano) que crea retroactivamente la aparición de una norma prelapsaria. Véase el capítulo 2 de Žižek, Slavoj, *Mirando al sesgo…*, op. cit. <<

[140] Lacan, Jacques, *Écrits: A Selection*, op. cit., pp. 103-104. <<

[141] Esta dialéctica de la lanza que cura su propia herida también nos permite distinguir la democracia de todos los demás sistemas políticos: para corregir sus excesos, tienen que recurrir a un neutralizante que se oponga a sus principios fundamentales (la economía de la planificación socialista tiene que permitir un mínimo de incentivos de mercado, aunque sea en forma de «economía de mercado negro» ilegal), mientras que solo la democracia puede afirmar enfáticamente que los problemas causados por la democracia (la corrupción, la alienación, etc.) solo pueden curarse con *más* democracia. <<

[142] Agreguemos un caso ejemplar de la historia de la música: el estado cuestionable del acto 2 de las grandes óperas de Mozart (*Las bodas de Fígaro, Don Giovanni, La flauta mágica*). En todas ellas, el acto 2 (o la segunda parte, en tanto existen buenas razones para considerar *Las bodas de Fígaro* como una ópera de dos partes) contiene algunos de los mejores logros de Mozart: el final injustamente subestimado del acto 3 de *Las bodas de Fígaro*, el sexteto de *Don Giovanni*, el aria del suicidio de Pamina en *La flauta mágica*. Pero, sin embargo, no podemos escapar de la impresión general de que el acto 1 tiene éxito al producir un efecto de equilibrio armonioso e incomparable, mientras que en el acto 2 se alternan pasajes supremos con obvios pasajes «de relleno» (basta con mencionar el carácter «emparchado» del acto 2 de *Don Giovanni*). Para un abordaje abstracto y no dialéctico, este hecho da testimonio de una limitación inherente del arte de Mozart; sin embargo, en cuanto consideramos esta limitación no como un rasgo biográfico contingente, sino como una necesidad estructural, esta «debilidad» formal misma comienza a funcionar como indicador de una verdad histórica fundamental: para decirlo en lenguaje marxista, es esta limitación formal, la imposibilidad de un acto 2 «exitoso», lo que registra un antagonismo social irreducible, la imposibilidad de la síntesis social utópica que Mozart se esforzaba por lograr. <<

[143] Lacan, Jacques, *Écrits: A Selection*, op. cit., pp. 40-56. <<

[144] Véase el libro 1 de Kant, Immanuel, *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*, Madrid, Alianza, 2001. <<

[145] Véase Kant, Immanuel, *Critique of Practical Reason*, Nueva York, Macmillan, 1956, p. 30 [ed. cast.: *Crítica de la razón práctica*, op. cit.]. <<

[146] Respecto de esta noción del Mal en cuanto actitud ética, podríamos mencionar varios de los más recientes *thrillers* que cuentan con una especie de humanización ética del asesino en los últimos momentos de su vida. En *Engañada*, por ejemplo, el marido asesino, después de arrinconar a la esposa, estalla en una inesperada ira superyoica y repite compulsivamente que prefiere no matar pero que de tener que hacerlo lo hará, por más desagradable que sea. Somos testigos aquí de un caso de Mal en cuanto actitud ética en su estado más puro. Una escena parecida se ve en el final de *Prohibida obsesión*: el detective mantiene, a punta de cañón, al asesino que estaba matando a distintos compañeros sexuales de su exesposa; en lugar de aceptar su arresto, el asesino, en un patético gesto suicida, comienza a gritar en voz alta lo humillante que es ser abandonado por la mujer amada y salta sin sentido hacia el detective que le dispara. Lo que surge de pronto en ambos casos es una dimensión imprevista que socava la representación habitual del asesino como ser de sangre fría, avaro o patológico. <<

[147] En este sentido, la *femme fatale* que en el universo del cine *noir* altera la rutina diaria del hombre es una de las personificaciones del Mal: la relación sexual se vuelve imposible en cuanto la mujer es elevada a la dignidad de la Cosa. <<

[148] Véase Hegel, G. W. Friedrich, *Lecciones sobre filosofía de la religión*, Madrid, Alianza, 1990. <<

[149] Debemos ser cuidadosos y evitar caer en la trampa de la proyección retroactiva: el Satanás de Milton en *El paraíso perdido* aún no es el Mal radical kantiano; parecía serlo solo en la mirada romántica de Shelley y Blake. Cuando Satanás dice: «Mal, sé tú mi Bien», esto todavía no es el Mal radical, aunque sigue siendo un mero caso de colocar por error algo de Mal en el lugar del Bien. En cambio, la lógica del Mal radical consiste en todo lo contrario: decir «Bien, sé tú mi Mal», llenar el lugar del Mal, de la Cosa, del elemento traumático que descarrila el circuito cerrado de la vida orgánica, con un Bien (secundario). <<

[150] Lacan, Jacques, *Écrits: A Selection*, op. cit., p. 42. Otra cuestión abierta por esta definición de la «madurez» del yo, por supuesto, es la de los supuestos deontológicos implícitos del yo de la psicología: lo que desde el punto de vista del yo conformista de la psicología se presenta como rebeldía «inmadura», puede ser concebido por una psicología más «radical» como señal de que el yo ha superado la dependencia primitiva y ha alcanzado una autonomía total crítica. Desde la perspectiva de una psicología «radical», en cambio, corresponde al yo mantener en silencio las infinitas frustraciones que dan testimonio de su «inmadurez». En otro nivel, lo mismo aplica al ideal de la «relación heterosexual normal»: en los países protestantes, antes de la «revolución sexual» de los años sesenta, se interpretaba que este ideal implicaba una actividad sexual dentro de los límites del matrimonio, por lo que la actividad sexual fuera del matrimonio asumía automáticamente la condición de asintomática, es decir, era concebida como indicadora de una alteración patológica (en entornos más liberales, por supuesto, era el cumplimiento estricto de la fidelidad matrimonial lo que se interpretaba como una expresión de actitud mental «patológicamente» rígida). El enfoque lacaniano nos permite aquí cambiar el terreno de todo el debate: la «patología» no se define a partir del contenido positivo de normas éticas, sino *a partir de la forma en que el sujeto se relaciona con estas normas*: ¿funcionan como requisitos traumáticos?, ¿son «reprimidos» o totalmente conocidos?, etc. <<

[151] Lacan a menudo usa la misma inversión retórica para delinear la relación del yo con sus síntomas: no basta con decir que el yo forma sus síntomas para mantener su equilibrio precario con las fuerzas del Ello; el yo en sí es, en esencia, un síntoma, una formación de compromiso, una herramienta que permite que el sujeto regule su deseo. Cuando deseamos X, siempre nos identificamos con cierta imagen propia (el «yo ideal») de nosotros deseando X. Por ejemplo, cuando estamos embelesados por un antiguo melodrama y nos conmueve hasta las lágrimas lo que vemos en la pantalla, no lo hacemos de inmediato; antes nos identificamos con la imagen de espectador «ingenuo» conmovido hasta las lágrimas por este tipo de películas. En este sentido preciso, nuestra imagen del yo ideal es nuestro síntoma, la herramienta con la que organizamos nuestro deseo: *el sujeto desea a través de su síntoma-yo*. La inversión hegeliana última, por supuesto, es aquella entre el objeto y la carencia: no solo el objeto es carente por definición, sino que, en cuanto tal, ya es el sustituto, la materialización, de la falta. <<

[152] Para esta lectura «brechtiana» de *Qué verde era mi valle*, véase Gallagher, Tag, *John Ford: el hombre y su cine*, Madrid, Akal, 2009. <<

[153] Véase David-Menard, Monique, *La folie dans…*, op. cit. <<

[154] Es respecto del «Mal diabólico» que el por demás excelente ensayo de Etienne Balibar, «Ce qui fait qu'un peuple est un peuple. Rousseau et Kant» (*Revue de synthese*, n.º 3-4, 1989) parece quedarse corto. Balibar se mantiene dentro de los límites de la autopercepción de Kant al señalar cómo el «Mal radical» no puede reducirse al conflicto entre la voluntad universal y racional del sujeto y su naturaleza sensible y «patológica»: se refiere a la división inherente del libre albedrío entre la libertad «verdadera» (la sumisión a la ley moral) y el *Willkür*, el capricho y la voluntad propia de la libre elección. La ley moral no solo presiona nuestros impulsos «patológicos»; nos resistimos a ella en nombre de la voluntad propia que constituye el núcleo más profundo de nuestro Sí mismo. De esta manera, la oposición de la moralidad y la legalidad puede deducirse del conflicto inherente al libre albedrío: la legalidad en cuanto presión externa que, bajo la amenaza de castigo, me obliga a obedecer las leyes es necesaria debido a la división de mi libre albedrío. Para que «actuar moralmente» sea parte de mi naturaleza real, para que no experimente la ley moral como una presión humillante, no necesito la coerción externa de la ley, del sistema legal, o, para hacer referencia a la formulación de Kant, el hombre no sería «el animal que necesita un Amo». <<

[155] Para una explicación detallada de esta lógica, véase el capítulo 5 de Žižek, Slavoj, *Porque no saben…*, op. cit. <<

[156] Véase el análisis de Abelhauser, Alain, «D’un manque à saisir», en *Razpol 3*, Ljubljana, 1987. <<

[157] Podemos imaginar cómo la versión cinematográfica de esta escena podría basarse en el uso a contrapunto del sonido: la cámara mostraría el carruaje recorriendo las calles vacías, los frentes de antiguos palacios e iglesias, permitiendo que la banda sonora conserve la proximidad absoluta a la Cosa y reproduzca lo *real* de lo que está ocurriendo en el carruaje: los jadeos y gemidos que dan fe de la intensidad del encuentro sexual. <<

[158] Véase Foucault, Michel, *Esto no es una pipa: ensayo sobre Magritte*, Barcelona, Anagrama, 1981. <<

[159] Encontramos la misma paradoja en la novela de ciencia ficción de Robert Heinlein, *La desagradable profesión de Jonathan Hoag* (Barcelona, Martínez Roca, 1977): cuando una ventana se abre, la realidad que se había visto antes a través de ella desaparece y todo lo que vemos es una sustancia densa y opaca de lo Real. Para más detalles de la interpretación lacaniana de esta novela, véase el capítulo 1 de Žižek, Slavoj, *Mirando al sesgo…*, op. cit. <<

[160] En las películas de los hermanos Marx, encontramos tres variaciones de esta paradoja de la identidad, es decir, de la asombrosa relación entre la existencia y la propiedad:

• Groucho Marx, al ser presentado a un desconocido:

—Usted me recuerda a Emmanuel Ravelli.

—Pero yo *soy* Emmanuel Ravelli.

—Con razón me recuerda a él.

• Groucho defendiendo a un cliente en la corte: «Este hombre parece un idiota y actúa como idiota, pero nada de esto debe engañarlos: ¡él *es* un idiota!».

• Groucho cortejando a una dama: «Todo en ti me recuerda a ti, tu nariz, tus ojos, tus labios, tus manos, ¡todo excepto tú!». En el corazón de estas paradojas radica, por supuesto, la tesis, defendida ya por los formalistas rusos (Jakobson, por ejemplo), según la cual cada predicado tiene estatus de metáfora: describir una cosa mediante un predicado en última instancia equivale a decir a qué se parece la cosa. <<

[161] Lo que tenemos en esta escena, por supuesto, es un tipo de duplicación reflexiva del estímulo externo (el sonido, la necesidad orgánica, etc.) que desencadena la actividad de dormir: uno inventa un sueño integrando este elemento para prolongar el sueño, pero el contenido que se encuentra en ese sueño es tan traumático que, finalmente, uno se escapa a la realidad y se despierta. El teléfono que suena mientras estamos dormidos es este estímulo por excelencia; su duración aun después de que la fuente de la realidad dejó de emitirlo ejemplifica lo que Lacan llama la «insistencia» de lo real. <<

[162] Véanse Freud, Sigmund, «Repression», en *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 14, Londres, The Hogarth Press, 1957, pp. 152-53, y «The Unconscious», ibíd., p. 177. Para una interpretación lacaniana de este concepto, véase Lacan, Jacques, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, Nueva York, Norton, 1977, p. 218 [ed. cast.: Lacan, Jacques, *El seminario, libro 11*…, op. cit.]. <<

[163] Podemos ver una toma similar en *Gardenia azul* de Fritz Lang, cuando Anne Baxter espía por la rendija entre unas puertas entreabiertas. <<

[164] Lacan, Jacques, *The Four Fundamental…*, op. cit., p. 103 [ed. cast.: Lacan, Jacques, *El seminario, libro 11*…, op. cit.]. <<

[165] Esta tercera mirada también proporciona la clave para la lógica del exhibicionismo: cuando un exhibicionista logra el gesto legendario de abrir su abrigo enfrente de su víctima, su objetivo es producir un *shock*, una sensación de vergüenza en la víctima; la víctima no se avergüenza por la presencia del exhibicionista en sí, sino por la presencia imaginada de una *tercera mirada*. (Accidentalmente, esto también confirma que el objetivo del exhibicionista, del sádico pervertido en general, no es reducir a la víctima a la condición de objeto, sino todo lo contrario, *subjetivarla*, causar en él o ella la división —la mezcla de fascinación y repulsión— que caracteriza al sujeto en cuanto deseoso). <<

[166] Este doble fantasmal, nuestra sombra y de todas formas «más real que nosotros mismos», también puede verse en los famosos versos de *La balada del viejo marinero* de Coleridge, que Mary Shelley usó para caracterizar la relación entre el doctor Frankenstein y su criatura aterradora: «Como alguien en una ruta solitaria / Camina con miedo y terror / Y habiendo mirado atrás una vez, camina / Y su cabeza no vuelve a girar más / Porque sabe que un temible demonio / Va cerca detrás de él». <<

[167] Véase Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, op. cit., pp. 140-141 (A72-A73). <<

[168] Dentro de la teoría de los sueños de Freud, esta diferencia entre *Unding* y *Gedankending* puede verse en su noción de «consideraciones de representabilidad» (véase la sección D del capítulo 6 de *La interpretación de los sueños*, Madrid, Alianza, 1966): el *Gedankending* no es en sí un sinsentido ni es contradictorio; simplemente no puede ser representado, es decir, ser experimentado como un objeto dentro de nuestro campo de representación. <<

[169] Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, op. cit., p. 375 (A288). <<

[170] En este sentido preciso, la diferencia lacaniana entre la realidad y lo real repite la diferencia kantiana entre lo que es posible (lo que cae dentro del marco de la experiencia posible, lo que puede imaginarse como objeto de intuición) y lo que de ninguna manera puede devenir en objeto de experiencia, aunque no sea imposible lógicamente: lo «real» designa este asombroso dominio intermedio de lo que «existe» (que a veces incluso existe necesariamente) en el sentido de construcción lógica, aunque jamás puede ser parte de lo que experimentamos como realidad. Esto también es lo que Kant tiene en mente cuando señala la diferencia entre el *Gegenstand* y el *Objekt*: el *Gegenstand* es un objeto que pertenece al dominio de la experiencia posible, mientras que el *Objekt* representa una entidad que jamás puede intuirse. <<

[171] Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, op. cit., p. 342 [B307]. <<

[172] Marx, Karl, «The Poverty of Philosophy», en Karl Marx y Friedrich Engels, *Collected Works*, vol. 6, Nueva York, International Publishers, 1976, p. 163. <<

[173] Este mundo utópico, por supuesto, está estructurado como contrapunto de la civilización occidental agresiva y patriarcal: el reino del matriarcado (*Ella*), del dominio negro (*Las minas del rey Salomón*), del armonioso contacto con la naturaleza (*Tarzán*), de la sabiduría equilibrada (*Horizontes perdidos*). El mensaje de estas novelas es, sin embargo, más ambiguo que lo que parece: para los héroes que entran en ese mundo idílico, la vida en el dominio del deseo saturado pronto se vuelve insoportable y ellos luchan por regresar a la civilización corrupta; el universo de la fantasía pura es un universo sin goce excedente, es decir, un universo perfectamente equilibrado donde no se puede efectuar el objeto-causa. <<

[174] Esta es la razón por la cual este paso siempre se muestra de manera que destaca su carácter artificial (uno percibe de inmediato que es un estudio de filmación, con toda la escenografía, incluido el cartel de «Rancho Notorious» en el valle de abajo, pintado sobre una tela gigante). Hitchcock usó el mismo procedimiento en su *Marnie*, entre otros. ¿Y acaso no encontramos la misma matriz de un espacio puro de fantasía más allá de la frontera en *Apocalipsis Now* de Coppola? Esta película también representa una especie de «viaje más allá del fin del mundo»: el «fin del mundo» está claramente representado por el puente que se quema en la frontera entre Vietnam y Camboya, este lugar de confusión general y disolución donde se difumina la distinción entre la realidad y la ilusión. Sin embargo, una vez que traspasamos esta frontera y penetramos en su Más allá, la violencia feroz de pronto da paso a una calma poco natural; entramos en el espacio puro de fantasía, el reino de Kurtz, el padre obsceno y astuto, lo inverso del Padre simbólico «normal» que constituye la realidad. (Tal como señaló Fredric Jameson, el papel del monumento del monte Rushmore en *Con la muerte en los talones* de Hitchcock también sirve como imagen del «fin del mundo»: la vista desde la parte superior de la cabeza de los presidentes en el valle de abajo es claramente la vista del insondable Más allá). <<

[175] Es similar a la condición del «*Schein* trascendental» en Kant: aunque la Idea de la Razón no pertenezca al campo de la realidad, de la experiencia posible, funciona como cierre simbólico que totaliza, llena, su campo. Si progresamos en la realidad hasta su extremo, su límite absoluto, de pronto nos encontramos «en el otro lado», en ideas a las que no corresponde ninguna realidad. <<

[176] Una inversión homóloga en el dominio de la pintura se produce en la obra de Edvard Munch. La desesperación de su fase de «expresionista» es seguida por un apaciguamiento cuasimágico cuando Munch encuentra un apoyo y un punto de referencia estable en el ritmo de la Naturaleza, el poder vivificante del Sol, etc. Este cambio es homólogo del cambio de Joan Miró, desde sus inicios hasta el final de su carrera: es tentador decir que todo Miró está contenido en sus primeras pinturas, que aún son figurativas. Allí, los elementos del Miró tardío, las famosas formas de colores abstractas, joviales e «infantiles», están presentes como detalles en un lienzo figurativo general. Entonces, Miró de cierta manera «cosificó» su propia obra: «olvidó» la mediación dialéctica de sus elementos, se abstrajo de su totalidad y les confirió la apariencia de independencia. Dentro del modernismo propiamente dicho, la misma lógica opera en el desplazamiento del expresionismo al formalismo modernista. Recordemos el destino de la *Sprechgesang* (la «canción hablada» estilizada) en las composiciones musicales de Arnold Schoenberg: en *Canciones de Gurre*, la *Sprechgesang* sigue «contextualizada»; aparece como la calma del insoportable dolor del rey Valdemar, quien lamenta la muerte de su amada Tove. Durante sus paseos nocturnos, Valdemar expresa su dolor en un aire romántico tardío tradicional, mientras que el hablante celebra el amanecer de un nuevo día que disipa los horrores nocturnos en forma de *Sprechgesang*. En *Pierrot Lunaire*, la última obra de Schoenberg, esta tensión dialéctica (es decir, la mediación de la *Sprechgesang* con el aire cromático romántico tardío) se pierde: la *Sprechgesang* se emancipa y ocupa todo el campo. En un nivel más general, la matriz fundamental de dicha inversión de la tensión extrema en felicidad pacífica es ofrecida por el pasaje del modernismo al posmodernismo. El punto crucial aquí es que lo que cambia en este desplazamiento no es el objeto percibido o el estado de las cosas, sino el punto de vista desde el cual el estado percibido de las cosas parece horroroso: pasamos del horror modernista-expresionista a la dicha etérica posmodernista cuando se desintegra la dimensión de auténtica subjetividad, el estándar de la normalidad implícito. La lógica de la inversión es la misma en todas partes: la inmediatez infantil jovial que en un principio surge como forma de expresión de su opuesto, es decir, como la manifestación afectada de la desesperación más profunda en que el sujeto ya no es capaz de expresar su terror directamente sino que solo puede imitar una inocencia idiota, pierde esta «mediación» y pretende ser una «verdadera» inocencia infantil. <<

[177] Véanse los capítulos 20 y 21 de Miller, Jacques-Alain (ed.), *Seminario de Jacques Lacan*…, op. cit. <<

[178] En la medida en que, con Kant, la frontera que separa los fenómenos de los noúmenos (es decir, que simplemente limita, restringe el campo fenoménico) también sea lógicamente anterior al noúmeno en cuanto entidades positivas, el estado del «*Schein* trascendental» es en última instancia el mismo que el del misterioso reino más allá de la frontera en estas películas. <<

[179] Además de la imposibilidad *real* y la prohibición *simbólica*, hay una tercera versión imaginaria de la economía, la psicótica: el incesto es necesario e inevitable porque todo objeto libidinal es incestuoso. Un caso ejemplar de esto es la herejía cátara, que prohíbe *toda* relación sexual y afirma que toda relación sexual con un objeto libidinal, no solo con uno de los padres, es incestuosa. Respecto de estas tres modalidades de incesto (imposibilidad, prohibición, necesidad), véase Widmer, Peter, «Jenseits des Inzestverbots», *Riss*, 2,4 y 6, Zúrich, 1986-1987. <<

[180] Aquí nos encontramos con la función del «sujeto que supuestamente cree»: el orden existente se legitima con el hecho de que una duda al respecto traicionaría la ingenua creencia del Otro (del trabajador extranjero que cree en la Unión Soviética, que, con esta creencia, confiere sentido y coherencia a su vida). Sobre la noción del «sujeto que supuestamente cree», véase Žižek, Slavoj, *The Sublime Object of Ideology*, Londres, Verso, 1989, pp. 185-186 [ed. cast.: *El sublime objeto…*, op. cit.]. <<

[181] Para otra interpretación de esta paradoja, véase Žižek, Slavoj, *The Sublime Object…*, op. cit., pp. 45-47. <<

[182] Véase el capítulo 2 de Freud, Sigmund, *La interpretación de…*, op. cit. <<

[183] Miller, Jacques-Alain (ed.), *The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis, The Seminar of Jacques Lacan*, libro 2, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 159 [ed. cast.: *Seminario de Jacques Lacan, libro 2: el yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica, 1954-1955*, Bs. As., Paidós, 1983]. <<

[184] Ibíd., p. 154. <<

[185] Ibíd., pp. 154-155. <<

[186] Ibíd., p. 168. <<

[187] Ibíd., p. 161. Esta inversión del trauma en dicha equivale a una especie de lobotomía simbólica: la extirpación de un tumor traumático, como la operación a la que Francis Farmer se somete para «sentirse bien» en la ideología estadounidense cotidiana. <<

[188] Lacan, Jacques, *Écrits: A Selection*, op. cit., p. 286. <<

[189] Ibíd., p. 287. <<

[190] Ibíd. <<

[191] Antes de acusar a Hegel de aplicar la tríada tesis-antítesis-síntesis como principio formal para introducir el orden a cada tipo de contenido caótico, deberíamos observar que los términos no le pertenecen. Hegel *jamás* habla de «tesis, antítesis y síntesis»; estos términos fueron introducidos por sus alumnos años después de que muriera. <<

[192] En una relación «no antagónica», la identidad con uno mismo de cada momento se basa en su relación complementaria con su Otro (la mujer es mujer a partir de su relación con el hombre; juntos, constituyen un Todo armonioso, etc.), mientras que en una relación «antagónica», el Otro trunca nuestra identidad, evita que la logremos, que «devengamos por completo en lo que somos» (la relación entre los sexos, pues, se vuelve «antagónica» cuando la mujer empieza a percibir su relación con el sexo opuesto como algo que evita que ella realice por completo su posición subjetiva femenina, que «sea ella misma» por completo). Sobre esta noción de antagonismo, véase Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal, *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*, Buenos Aires, FCE, 2004. <<

[193] Adorno, Theodor W., *Dialéctica negativa*, Madrid, Akal, 2005, p. 17. <<

[194] Los teólogos perspicaces conocen muy bien esta paradoja de la decisión que postula sus propias razones en forma retroactiva: por supuesto, existen buenas razones para creer en Jesucristo, *pero estas son comprensibles en su totalidad solo para quienes ya creen en Él.* <<

[195] Lo mismo ocurrió con la presidencia de Ronald Reagan: mientras más enumeraban los periodistas liberales sus lapsus y otros pasos en falso, más reforzaban su popularidad; sin saberlo, las razones en contra funcionaban como razones a favor. Respecto de la «presidencia de teflón» de Reagan, véase Copjec, Joan, «The Unvermögender Other: Hysteria and Democracy in America», en *New Formations*, 14, Londres, Routledge, 1991. En otro nivel, un caso ejemplar de esta brecha que separa al S1 del S2 (el acto de decidir de la cadena del conocimiento) es proporcionado por la institución del jurado: el jurado realiza el acto formal de decidir, otorga el veredicto de «culpable» o «inocente» y luego depende del juez fundamentar esta decisión en el conocimiento, para traducirla como un castigo apropiado. ¿Por qué no pueden coincidir estas dos instancias? Es decir, ¿por qué no puede el propio juez decidir el veredicto? ¿Acaso no está mejor calificado que un ciudadano promedio? ¿Por qué es repulsivo para nuestro sentido de la justicia dejar la decisión en manos del juez? Para Hegel, el jurado representa el principio de la subjetividad libre: el hecho crucial sobre el jurado es que comprende un grupo de ciudadanos que supuestamente son pares del acusado y que son seleccionados por un sistema de sorteo: no representan a «nadie». El punto es que puedo ser juzgado solo por mis pares, no por un organismo superior que habla en nombre de un Conocimiento inaccesible fuera de mi alcance y comprensión. Al mismo tiempo, el jurado implica un aspecto de contingencia que interrumpe el principio del fundamento suficiente: si el problema de la justicia solo fuera la correcta aplicación de la ley, sería mucho más apropiado que el juez decidiera sobre la culpabilidad o inocencia. Al confiar al jurado el veredicto, se mantiene el momento de incertidumbre; hasta el final, no podemos estar seguros de cuál será la sentencia, por lo que su pronunciamiento real siempre nos sorprende. <<

[196] La paradoja, por supuesto, consiste precisamente en el hecho de que no hay *nada* detrás de la serie de rasgos positivos y observables: el estado del misterioso *je ne sais quoi* que hace que me enamore es en última instancia un semblante puro. De esta manera, podemos ver cómo un sentimiento «sincero» está basado necesariamente en una ilusión (Estoy enamorado «de verdad», «con total sinceridad» solo en la medida en que creo en tu *agalma* secreto, es decir, en tanto creo que hay algo detrás de la serie de rasgos observables). <<

[197] Sobre esta «tesis de la incorporación», véase Allison, Henry E., *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990. <<

[198] El procedimiento opuesto también es falso: la atribución de responsabilidad personal y culpa que nos libera de la tarea de investigar las circunstancias concretas del acto en cuestión. Basta con recordar la práctica moral-mayoritaria de atribuir un carácter moral a la mayor criminalidad entre las «disposiciones criminales» de los afroamericanos («insensibilidad moral», etc.): esta atribución descarta cualquier análisis de las condiciones sociales, económicas y políticas concretas de los afroamericanos. <<

[199] Aquí nos encontramos con otro ejemplo de la inversión retórica hegeliana en Lacan: podemos identificarnos con el deseo del otro porque nuestro deseo en cuanto tal ya es el deseo del otro (en todo sentido: nuestro deseo es un deseo que será deseado por el otro, es decir, un deseo para el deseo del otro; lo que experimentamos como nuestro deseo más íntimo está estructurado por el Otro descentrado; etc.). Para desear, el sujeto debe identificarse con el deseo del otro. <<

[200] Véase el capítulo 1 de este libro. La prueba última de cómo esta reflectividad del deseo que constituye la «conciencia de sí» no solo no tiene nada que ver con la autotransparencia del sujeto sino que es su opuesto, esto es, implica la división radical del sujeto, es proporcionada por las paradojas del Amor-odio. La maquinaria publicitaria de Hollywood usada para describir a Erich von Stroheim, quien en los años treinta y cuarenta con frecuencia interpretaba oficiales alemanes sádicos, como «un hombre que te encantará odiar»: «amar odiar» a alguien significa que esta persona encaja a la perfección en el papel de chivo expiatorio que atrae nuestro odio. En el extremo opuesto, la *femme fatale* del universo *noir* es claramente una mujer que uno «odia amar»: sabemos que desea el mal, pero contra nuestra voluntad nos vemos obligados a amarla, y nos odiamos a nosotros mismos y a ella por eso. Este odio-amor registra claramente cierta división radical dentro de nosotros, la división entre el lado de nosotros que no puede resistirse al amor y el lado que encuentra este amor abominable. Por otro lado, los casos tautológicos de esta reflectividad del Amor-odio no son menos paradójicos. Cuando, por ejemplo, le digo a alguien «Odio odiarte», esto también indica una división: realmente te amo, pero por algunas razones me veo obligado a odiarte y me odio por eso. Incluso la tautología positiva «amar amar» oculta su opuesto: cuando la uso, en general debe ser leída como «Me encantaría amar amarte…» (pero ya no puedo), como expresión de voluntad de seguir adelante, aunque la cosa ya esté terminada. En resumen, cuando un marido o una mujer le dice a su pareja conyugal «Amo amarte», podemos estar seguros de que se acerca el divorcio. <<

[201] Sobre esta lógica del no-todo, véase el capítulo 2 de este libro. <<

[202] Véase Butler, Judith, *El género es disputa*, México, Paidós, 2001, el hasta ahora más radical intento por demostrar cómo cada apoyo «presupuesto» de la diferencia sexual (en la biología, en el orden simbólico) es en última instancia un efecto performativo contingente y retroactivo, es decir, ya está «postulado». Es tentador resumir su resultado en la irónica conclusión de que las mujeres son hombres enmascarados como mujeres y que los hombres son mujeres que se esconden de la hombría para ocultar su propia feminidad. Mientras Butler abre los callejones sin salida de las formas estándar con que se justifica la diferencia sexual, solo podemos admirar su ingenio. Los problemas surgen en la última parte del libro, la parte «programática», en que desarrolla un proyecto positivo de un ilimitado juego performativo de construcción múltiple de posiciones del sujeto que subvierten todas las identidades fijadas. Así se pierde la dimensión designada por el título mismo del libro (*El género es disputa*): el hecho de que la sexualidad se defina como «disputa» constitutiva, un traumático punto muerto, y que cada formación performativa no sea más que un intento por arreglar este trauma. Por lo tanto, lo que debemos lograr aquí es una simple inversión autorreflexiva de lo negativo en lo positivo: siempre hay disputas respecto del género. ¿Por qué? *Porque el género en cuanto tal es una respuesta a un problema fundamental*: la diferencia sexual «normal» constituye un intento por evitar un punto muerto. <<

[203] Lacan, Jacques, *Le séminaire, livre XX: Encore*, París, Éditions du Seuil, 1975, p. 85 [ed. cast.: *El seminario, libro 20: Aun*, Buenos Aires, Paidós, 1982]. En consecuencia, la afirmación de Lacan de que «no existe la relación sexual» no contiene una normatividad oculta, una norma implícita de heterosexualidad «madura» imposible de alcanzar, a los ojos de la cual el sujeto es siempre, por definición, culpable. El punto de Lacan es todo lo contrario, que en el dominio de la sexualidad, *no es posible formular ninguna norma que nos guíe con un reclamo legítimo de validez universal*: todo intento por formular una norma de este tipo es un esfuerzo secundario por resolver un punto muerto «original». En otras palabras, Lacan no cae en la trampa de la invocación de una agencia superyoica cruel que sabe que el sujeto no es capaz de satisfacer sus demandas, por lo que marca el propio ser del sujeto con una culpa constitutiva: la relación del sujeto lacaniano de la Ley simbólica *no* es una relación con una agencia cuyas demandas el sujeto jamás puede satisfacer plenamente. Tal relación con el Otro de la Ley, generalmente asociada con el Dios del Antiguo Testamento o con el jansenista *Dieu obscur*, implica que el Otro *sabe* qué quiere de nosotros y que nosotros somos los únicos que no podemos discernir la voluntad inescrutable del Otro. Sin embargo, con Lacan *el Otro de la Ley en sí no sabe qué quiere*. <<

[204] Para una lectura detallada de la lógica hegeliana de la reflexión, véase el capítulo 6 de Žižek, Slavoj, *El sublime objeto de la ideología*, México, Siglo xxi, 1992. <<

[205] En eso consiste la debilidad fundamental de Pippin, Robert, *Hegel's Idealism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, un libro que no hace más que anunciar una nueva época en los estudios hegelianos. Su propósito fundamental es reafirmar, en contra del criterio «historicista» prevalente (el rechazo de la «metafísica» de Hegel, la lógica dialéctica, como un mastodonte irremediablemente obsoleto, es decir, la idea de que lo único que «sigue vivo» en Hegel se encuentra en los análisis sociohistóricos concretos de la *Fenomenología del espíritu*, *Filosofía del derecho*, Estética, etc.), la continua relevancia de la lógica dialéctica hegeliana y, más aún, para demostrar cómo la única manera de comprender esta relevancia lleva a Kant. La postura de Hegel de ninguna manera implica la regresión a la ontología metafísica «precrítica» de lo Absoluto, sino que se mantiene profundamente limitado a la crítica kantiana: el idealismo especulativo de Hegel es la crítica kantiana llevada a su fin. Este proyecto de Pippin merece todo el apoyo. Sin embargo, el autor falla en un punto fundamental, en su tratamiento de la lógica de la reflexión. El resultado final de su análisis es que estamos condenados en última instancia a la antinomia del planteo y la reflexión externa: repudia la «reflexión determinante» por considerarla una fórmula metafórica vacía, un intento fallido de romper con esta antinomia. <<

[206] Hegel, G. W. Friedrich, *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Ediciones del Solar, 1993, pp. 74-75. Dado que nuestra preocupación aquí se limita a la estructura paradójica de la noción de contradicción, dejamos a un lado la distinción entre la diferencia y la oposición, es decir, el papel mediador de la oposición entre la diferencia y la contradicción. <<

[207] La elección del ejemplo por parte de Hegel (el padre, la función simbólica por excelencia) por supuesto que de ninguna manera es accidental o neutral. Ya Tomás de Aquino evocaba la paternidad en el argumento de que, para sobrevivir, tenemos que aceptar la palabra de otro para las cosas que no vimos nosotros: «Si el hombre se negara a creer cualquier cosa a menos que lo viera él mismo, sería completamente imposible vivir en este mundo. ¿Cómo puede vivir una persona si no creyera en alguien? ¿Cómo podría siquiera aceptar el hecho de que un hombre es su padre?» (*The Pocket Thomas*, Nueva York, Washington Square Press, 1960, p 286). Tal como señaló Freud (en su *Moisés y la religión monoteísta*), en contraste con la maternidad, la paternidad es desde el principio una cuestión de creencia, es decir, un hecho simbólico: el Nombre del Padre ejerce su autoridad solo cuando confía en la palabra del Otro. <<

[208] ¿Y qué ocurre con el cuarto término de la fórmula algebraica lacaniana, *a*? El *objet petit a* designa precisamente el esfuerzo con el fin de adquirir para el sujeto un apoyo positivo de su ser más allá de la representación significante: a través de la relación de fantasía con *a*, el sujeto (S/) adquiere un sentido imaginario de su «plenitud de ser», de lo que «realmente es» independientemente de lo que es para los demás, esto es, a pesar de su lugar en la red simbólica intersubjetiva. <<

[209] McLellan, David (ed.), *Marx's Grundrisse*, Londres, Macmillan, 1980, p. 99. <<

[210] ¿Chaplin era consciente de la ironía de Austria, la primera víctima de Hitler, era desde 1934, desde el golpe de Estado derechista de Dollfuss, un Estado corporatista protofascista? ¿Y acaso lo mismo no aplica a *La novicia* rebelde, donde la fuerza que se opone al fascismo asume la forma del provincialismo austríaco autosuficiente, es decir, donde la lucha político-ideológica entre el fascismo y la democracia se reduce en última instancia a la lucha entre dos fascismos, el abiertamente bárbaro y el que aún tiene un «rostro humano»? <<

[211] Entonces, sea lo que fuera que hagan los excomunistas, están perdidos: si se comportan de manera agresiva, muestran su verdadera naturaleza; si se comportan como corresponde y siguen las reglas democráticas, son aún más peligrosos porque ocultan su verdadera naturaleza. <<

[212] La película de ciencia ficción *Terror en Kingsville* proporciona, en su ingenuidad misma, una de las puestas en escena más conmovedoras de tal materialización de una relación nocional: la vida cotidiana continúa en la California de hoy, hasta que el personaje principal se pone sus lentes verdes especiales y ve el verdadero estado de las cosas: los mandatos ideológicos, invisibles ante la mirada ordinaria y consciente, es decir, las inscripciones «haz esto, compra eso…» que bombardean al sujeto de todos lados. Así, la fantasía de la película nos brinda lentes que nos permiten literalmente «ver la ideología» en cuanto servidumbre voluntaria, percibir los mandatos ocultos que seguimos cuando nos experimentamos como individuos libres. Por supuesto, el «error» de la película es hipotetizar la existencia material ordinaria de los mandatos ideológicos: su condición es en realidad la de relaciones simbólicas puras: solo sus efectos tienen una existencia material. (En otras palabras, *Terror en Kingsville* realiza en una forma ligeramente modificada la clásica fantasía de la ideología de la Ilustración como argumento de la casta clerical que, por el bien de aquellos en el poder, engaña conscientemente a la gente). <<

[213] Véase Findlay, John Niemeyer, *Kant and the…*, op. cit., pp. 261-267. <<

[214] Lo que debemos considerar aquí es que Kant está obligado a hipotetizar la existencia del éter con el marco fantasmático fundamental de su filosofía, especialmente la lógica de «la oposición real»: el «éter» se deduce como el opuesto positivo necesario del contenido «ordinario», ponderable, comprensible, cohesionable, exhaustivo. <<

[215] Véase Althusser, Louis *et al.*, *Reading Capital*, Londres, New Left Books, 1970, pp. 186-189 [ed. cast.: *Para leer El capital*, México, Siglo xxi, 1977]. <<

[216] Esta aclaración fue hecha por primera vez por Béatrice Longuenesse en su excelente obra *Hegel et la critique…*, op. cit. <<

[217] Macherey, Pierre, *Hegel o Spinoza*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2006. <<

[218] Marx, Karl, *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, Barcelona, Ariel, 1985, p. 11. <<

[219] En su referencia al Alma Bella hegeliana, Lacan comete un error profundamente significativo al condensar dos «figuras de la conciencia» diferentes: habla del «Alma Bella», que, en nombre de la «Ley del Corazón», se rebela contra las injusticias del mundo (véase, por ejemplo, Lacan, Jacques, *Écrits: A Selection*, op. cit., p. 80). Sin embargo, en Hegel, el «Alma Bella» y la «Ley del Corazón» son dos figuras bastante distintas: la primera designa la actitud *histérica* de deplorar las formas malvadas del mundo mientras participa activamente en su reproducción (Lacan se justifica bastante al aplicarla a Dora, el caso ejemplar de histeria de Freud); la «Ley del Corazón y el Frenesí del Autoengaño», por el otro lado, claramente se refiere a la actitud *psicótica*, a un Salvador que se proclama a sí mismo e imagina su Ley interna como la Ley de todos y por lo tanto obligatoria, para explicar por qué el «mundo» (su entorno social) no sigue sus preceptos, para recurrir a construcciones paranoicas, a una conspiración de las fuerzas oscuras (como el rebelde ilustrado que culpa a la propagación de supersticiones por parte del clero reaccionario por el fracaso de sus esfuerzos por ganar el apoyo de la gente). El desliz de Lacan es mucho más misterioso porque esta diferencia entre el Alma Bella y la Ley del Corazón se puede formular a la perfección con las categorías elaboradas por el propio Lacan: el Alma Bella histérica sin duda se ubica en el gran Otro y funciona como demanda del Otro dentro de un campo intersubjetivo, mientras que el psicótico que se aferra a la Ley del Corazón de uno implica precisamente un rechazo, una interrupción, de lo que Hegel llama la «sustancia espiritual». <<

[220] Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, op. cit., pp. 636-651 (A584-A603). <<

[221] La existencia en el sentido de la realidad empírica es, pues, la oposición misma de lo Real lacaniano: precisamente en la medida en que Dios no «existe» en cuanto parte de la realidad experiencial y empírica, pertenece a lo Real. <<

[222] Lacan, *Le séminaire, livre xx…*, op. cit. p. 32 [ed. cast.: *El seminario, libro 20: Aun*, Buenos Aires, Paidós, 1982]. <<

[223] Este punto fue articulado en toda su carga filosófica por Georg Lukács en su *Historia y conciencia…*, op. cit. <<

[224] Que el propio Kant tuviera una premonición de este vínculo entre la existencia y la autorreferencia es avalado por el hecho de que en *Crítica de la razón pura* confirió a la síntesis dinámica (que también se relaciona con la existencia, no solo con los predicados) un carácter regulador. <<

[225] El rol de la fantasía en la perversión y en la neurosis ofrece un caso ejemplar de este pasaje del en sí al para sí que se da en la clínica psicoanalítica. Un pervertido «vive» inmediatamente su fantasía, la representa, razón por la cual no tiene con ella una relación de «reflejo», no se relaciona con ella en cuanto fantasía. En términos hegelianos, la fantasía no se «postula» en cuanto tal; simplemente es su «en sí». La fantasía de un histérico, por otra parte, también es una fantasía perversa, pero la diferencia no solo radica en el hecho de que un histérico se relaciona con ella de manera reflejada, «mediada», *vulgari eloquentia*, sino que «solo fantasea sobre lo que un pervertido está haciendo en realidad». El punto crucial es, en cambio, que, dentro de la economía histérica, la fantasía adquiere una función diferente, se vuelve parte de un delicado juego intersubjetivo: mediante la fantasía, un histérico oculta su angustia y, al mismo tiempo, la ofrece como atracción al otro para quien se representa el teatro histérico. <<

[226] Otro ejemplo de esta intercambiabilidad es la ambigüedad del carácter causal preciso del trauma en la teoría psicoanalítica: por un lado, estamos completamente justificados si aislamos el «trauma original» como fundamento último que generó la reacción en cadena cuyo resultado final fue la formación patológica (el síntoma); por el otro lado, para que el acontecimiento X opere como «traumático» en primer lugar, el universo simbólico del sujeto ya debe estar estructurado de determinada manera. <<

[227] Véase Jameson, Fredric, «Reification and Utopia in Mass Culture», en *Signatures of the Visible*, op. cit. [ed. cast.: *Signaturas de lo visible*, Buenos Aires, Prometeo, 2012]. <<

[228] En este sentido preciso, Lacan concibe el Significante Amo como un significante «vacío», un significante sin significado: un recipiente vacío que reorganiza el contenido dado previamente. El significante «judío» no agrega ningún nuevo Significado (todo su contenido significado positivo deriva de los elementos dados previamente que no tienen absolutamente nada que ver con los judíos en cuanto tales); solo los «convierte» en una expresión del judaísmo en cuanto fundamento. Una de las consecuencias que debemos sacar a partir de esto es que, en el intento por brindar una respuesta a la pregunta «¿Por qué se eligió precisamente a los judíos para que tengan el rol de chivo expiatorio en la ideología antisemita?», podemos sucumbir fácilmente ante la trampa misma del antisemitismo, buscando características misteriosas en ellos que, digamos, los predestinaron para este rol: el hecho de que los judíos fueran elegidos para ocupar el rol «judío» en última instancia *es* contingente, tal como indica la conocida broma anti-antisemita: «Los judíos y los ciclistas son los responsables de todos nuestros problemas. ¿Por qué los ciclistas? ¿POR QUÉ LOS JUDÍOS?». <<

[229] Véase Findlay, John Niemeyer, *Kant and the…*, op. cit., p. 187. <<

[230] Ibíd., p. I. <<

[231] Aquí debemos prestar especial atención a cómo una simple inversión simétrica provoca un resultado asimétrico, irreversible y no especular. Es decir, cuando la afirmación «el judío es explotador, intrigante, sucio, lascivo…» se invierte a «es explotador, intrigante, sucio, lascivo… porque *es judío*», no estamos afirmando el mismo contenido de otra manera. Algo nuevo se produce así, el *objet petit a*, aquello que es «en el judío más que judío mismo» y que da cuenta de que el judío es lo que es fenoménicamente. A esto equivale el hegeliano «retomo de la cosa a sí misma en sus condiciones»: la cosa retorna a sí misma cuando reconocemos en sus condiciones (propiedades) los efectos de un *Ground* trascendente. <<

[232] Sobre esta excepción, véase David-Menard, Monique, *La folie dans…*, op. cit., pp. 154-155. <<

[233] Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, op. cit., p. 255 (B199). <<

[234] Ibíd., p. 274 (B223). <<

[235] Por lo tanto, este antagonismo irreducible del ser y el devenir también proporciona la matriz para la solución de Hegel al enigma kantiano de la Cosa en sí: l*a Cosa en sí es en la modalidad del «ser» lo que el sujeto es en la modalidad del «devenir»*. <<

[236] Hegel, G. W. Friedrich, *Hegel's Science of Logic*, Atlantic Highlands, Humanities Press International, 1989, p. 545 [ed. cast.: *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Ediciones del Solar, 1993]. Lo que encontramos en la tétrada *actualidad-posibilidad-contingencia-necesidad* es, pues, la repetición en un nivel más alto y más concreto de la tétrada inicial *ser-nada-devenir-ser determinado*: la contingencia es el «pasaje» de la posibilidad a la actualidad, mientras que la necesidad designa su unidad estable. <<

[237] Véase el capítulo 5 de Žižek, Slavoj, *Porque no saben…*, op. cit., y el capítulo 3 de Žižek, Slavoj, *¡Goza tu síntoma! Jacques Lacan dentro y fuera de Hollywood*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2004. <<

[238] Esta oposición kierkegaardiana del «devenir» y el «ser» tal vez merodea en el contexto de la figura recurrente de Heidegger respecto de la diferencia ontológica, en especial la verbalización tautológica de la sustantiva: la «mundanización del mundo», etc. La «mundanización del mundo» designa precisamente el «mundo en su devenir», en su posibilidad, que no debe concebirse como un modo deficiente de la actualidad: la diferencia ontológica es la diferencia entre la actualidad (óntica) y su posibilidad (ontológica), es decir, ese excedente de posibilidad que se pierde en cuanto la posibilidad se actualiza. En otro nivel, podría decirse que «el ordenamiento del orden [político]» designa el proceso «abierto» de la formación de un nuevo orden, la «inquietud del devenir» (representado, en el caso de Rumania, por el agujero en el centro de la bandera, donde solía estar la estrella roja, el símbolo comunista), que desaparece, se vuelve invisible, en cuanto se establece un nuevo orden con la emergencia de un nuevo Significante Amo. <<

[239] Esta indecidibilidad también se ocupa de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel: solo debemos tener en cuenta que el conocimiento cerrado y absoluto coincide con el punto de partida de *Ciencia de la lógica*, el punto sin presuposiciones, el punto de absoluto no conocimiento, en que todo lo que podemos expresar es el ser vacío, la forma de la nada. El camino de la *Fenomenología del espíritu* aparece, entonces, como lo que es: *un proceso de olvido*, es decir, justamente lo opuesto del «recuerdo» gradual y progresivo de la historia entera del Espíritu. La *Fenomenología del espíritu* funciona como la «introducción» al propio «sistema» en tanto, por medio de ella, el sujeto debe aprender a borrar la falsa plenitud del contenido no nocional (representacional), todas los presupuestos no reflejadas, para finalmente poder comenzar de la nada (un ser que es nada). Es en este contexto que podemos concebir el resurgimiento del término «cráneo» de la última página de *Fenomenología del espíritu*, donde Hegel designa su itinerario como el «calvario del espíritu absoluto» (*Fenomenología del espíritu*, op. cit., p. 473). Porque el significado literal del término alemán para el calvario, *Schädelstätte*, es «el lugar de los cráneos». El juicio infinito de «El Espíritu es un hueso (un cráneo)» adquiere de esta manera una dimensión algo inesperada: lo que se revela ante el Espíritu en la mirada hacia atrás de su *Er-Innerung*, memoria introspectiva, son los cráneos dispersos de las «figuras de la conciencia» pasadas. La desgastada fórmula hegeliana según la cual el Resultado, en su abstracción del camino que lo llevó a él, es un cadáver debe ser invertida de nuevo: el «camino» en sí está delimitado por los cráneos dispersos. <<

[240] Véase el capítulo 1 de Žižek, Slavoj, *Mirando al sesgo: una introducción a Jacques Lacan a través de la cultura popular*, Buenos Aires, Paidós, 2000. <<

[241] ¿Acaso la realidad virtual generada por computadora no es un caso ejemplar de la realidad concebida mediante la desviación de su virtualización, es decir, de una realidad generada por completo a partir de sus condiciones de posibilidad? <<

[242] Aquí, basta con recordar las reflexiones de Kant sobre el significado de la Revolución Francesa: la creencia misma en la *posibilidad* de un orden social libre y racional, probada por la respuesta entusiasta del público informado a la Revolución Francesa, da testimonio de la *actualidad* de la libertad, de una tendencia hacia la libertad como un hecho antropológico. Véase Kant, Immanuel, *The Conflict of the Faculties*, Lincoln y Londres, University of Nebraska Press, 1992, p. 153 [ed. cast.: *El conflicto de las facultades*, Buenos Aires, Losada, 1963]. <<

[243] Por supuesto que esta es una lectura izquierdista de la teoría conspiratoria del asesinato de Kennedy; su inverso es que el trauma de la muerte de Kennedy expresa una nostalgia conservadora por una autoridad que no es una impostura, o bien, citando uno de los comentarios del aniversario de la guerra de Vietnam: «En algún lugar de la generación que ahora toma el poder, Vietnam puede haber instalado la sospecha de que el liderazgo y la autoridad son un fraude. Esta visión puede tener efectos sutilmente restrictivos sobre el desarrollo moral. Si los hijos no aprenden a convertirse en padres, una nación puede criar políticos que se comportan menos como líderes maduros que como hermanos inadecuados, hermanastros con sus propios problemas personales». En este contexto, es fácil distinguir en el mito de Kennedy la creencia de que él fue el último «líder maduro», la última figura de autoridad que no fue un fraude. <<

[244] Otro ejemplo de esta naturaleza paradójica de la relación entre lo posible y la actualidad es la candidatura del senador Edward Kennedy para la presidencia en 1980. Mientras su candidatura todavía estaba en el aire, todas las encuestas lo mostraban como obvio ganador contra cualquier rival democrático; sin embargo, en cuanto hizo pública su decisión de presentarse a las elecciones, su popularidad cayó en picada. <<

[245] En última instancia, esta noción de la castración femenina equivale a una variación del conocido y antiguo sofisma griego «Lo que no tienes, lo has perdido; no tienes cuernos, así que los has perdido». Para evitar la idea de que este sofisma puede descartarse como razonamiento falso e inconsecuente, es decir, para tener un presentimiento de la angustia existencial que puede tener esta lógica, basta con recordar al hombre lobo, aquel analizante ruso de Freud que sufría de una *idée fixe* hipocondríaca: se quejaba de que era víctima de una herida nasal causada por la electrólisis. El hecho de que minuciosos exámenes dermatológicos determinaran que no había absolutamente nada malo con su nariz desencadenó una angustia insoportable en él: «Cuando le dijeron que no se podía hacer nada respecto de su nariz porque no había nada malo en ella, se sintió incapaz de seguir viviendo en lo que consideraba su condición irreparablemente mutilada» (Gardiner, Muriel, *The Wolf-Man and Sigmund Freud*, Hardmondsworth, Penguin, 1973, p. 287). La lógica aquí es exactamente la misma del «no tienes cuernos, así que los has perdido»; si no se puede hacer nada, la pérdida es irreparable. Dentro de la perspectiva lacaniana, por supuesto, este sofisma señala la característica fundamental de un orden estructural/diferencial: la insoportable carencia absoluta surge en el mismo punto en que la falta misma está faltando. <<

[246] Sobre esta potencialidad de la actualidad misma del poder, véase el capítulo 5 de Žižek, Slavoj, *Porque no saben.*…, op. cit. <<

[247] Otra faceta de esta tensión dialéctica entre la posibilidad y la actualidad es la tensión entre una noción y su actualización: el contenido de una noción puede actualizarse solo a modo de falla de la noción. Recordemos el reciente *bestseller* de historia alternativa de Robert Harris, *Fatherland* (Buenos Aires, Atlántida, 1992): la acción tiene lugar en 1964, con Hitler después de haber ganado la Segunda Guerra Mundial y extendiendo su imperio desde el Rin hasta los montes Urales. El truco de la novela es poner en escena lo que en realidad ocurre hoy como resultado de la victoria de Hitler: después de su victoria, Hitler organizó la Europa occidental como la «Comunidad Europea», una unión económica con doce monedas bajo el dominio de la marca alemana, cuya bandera consta de estrellas amarillas sobre un fondo azul (documentos alemanes de principios de los años cuarenta de hecho incluyen estos planes). Por lo tanto, la enseñanza de la novela es que la «noción» de la Europa nazi se realizó a modo de la propia derrota «empírica» del nazismo. <<

[248] Aquí, la pregunta clave es de qué manera esta problemática del Amo en cuanto metonimia de la muerte se ve afectada por el posterior desplazamiento lacaniano *hacia la* jouissance, que implica la separación de la figura paterna en el Nombre del Padre, la autoridad simbólica pura más allá del goce (el gran Otro está, por definición, más allá del goce: podríamos decir que «el gran Otro no huele»), y el PadreGoce (*le Père-jouissance*): ¿el obsceno Padre en cuanto Amo del Goce no sigue funcionando como «metonimia de la muerte» o representa «la vida más allá de la muerte», la sustancia inmortal e indestructible del goce? <<

[249] En este contexto, podemos medir el efecto subversivo de una característica personal de Lacan señalado por quienes lo conocieron. Como es bien sabido, Lacan cultivó cuidadosamente su imagen de él mismo como insoportable y exigente hasta la crueldad; sin embargo, al mismo tiempo, parecía ingenioso y excéntrico. Quienes lo conocieron intentaron llegar a la «persona verdadera» detrás de esta máscara pública, impulsados por el deseo de la garantía tranquilizadora de que, bajo esa máscara, Lacan es «un ser humano como el resto de nosotros». Sin embargo, no se llevaron una buena sorpresa: lo que les esperaba «detrás de la máscara» no era una «persona cálida y normal», porque incluso en privado Lacan mantenía su imagen pública; actuaba exactamente de la misma manera, mostrando la misma mezcla de cortesía y exigente crueldad. El efecto de esta extraña coincidencia entre la máscara pública y la persona privada era exactamente lo contrario de lo que esperaríamos (la anulación de todas las características «patológicas» privadas; la identificación total con el rol simbólico público): el rol simbólico público en sí, por así decirlo, se derrumbó en la idiosincrasia patológica, se convirtió en una marca personal contingente. <<

[250] Sigo aquí el estudio pionero de Ivan Nagel de las óperas de Mozart en *Autonomía y gracia sobre las óperas de Mozart*, Buenos Aires, Katz, 2006. <<

[251] Sobre este intercambio simbólico, véase Dolar, Mladen, «Filozofija v operi», *Razpol 7*, Ljubljana, 1992. El presente texto toma una serie de instigaciones del ensayo de Dolar. <<

[252] Esta interpretación del mito de Orfeo ya fue propuesto por Klaus Theweleit en *Buch der Koenige*, vol. 1, *Orpheus und Eurydike*, Frankfurt, Stroemfeld and Roter Stern, 1992. <<

[253] Las mismas palabras de esta aria dan testimonio de su intención de generar una respuesta de lo Real: «O Dio, rispondi!» (¡Oh, Dios, responde!). <<

[254] Sobre esta relación entre los dos Orfeos, véase el capítulo 2 de Kerman, Joseph, *Opera as Drama*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1988. <<

[255] La versión «deconstructivista» estándar de Don Giovanni es la de un sujeto que no está «atado a sus palabras», es decir, que viola sistemáticamente los compromisos impuestos sobre él por la dimensión performativa (ilocucionaria) de su discurso (véase, por ejemplo, Felnlan, Shoshana, *Le scandale du corps parlant*, París, Seuil, 1978). Sin embargo, su opuesto es que Don Giovanni cumple con las reglas de etiqueta aun después de que se hace evidente que, al asumir un compromiso simbólico, obtuvo más que lo que pedía. La invitación a cenar de Don Giovanni a la estatua del cementerio, por ejemplo, sin duda era un gesto vacío, un acto blasfemo de resistencia, aunque, cuando «lo real responde», cuando lo muerto acepta la invitación y efectivamente aparece en la casa de Don Giovanni como el fantasma de piedra, Don Giovanni, a pesar de su claro asombro, *mantiene la forma* y pide al invitado que tome su lugar en la mesa. <<

[256] Nagel, Ivan, *Autonomy and Mercy*, Cambridge, Harvard University Press, 1991, p. 26 [ed. cast.: *Autonomía y gracia…*, op. cit.]. Esta codependencia de la autonomía del sujeto y la gracia del Otro se ejemplifica de manera aun más clara en la conocida paradoja de la predestinación: la creencia misma de que todo está decidido de antemano por la inescrutable gracia de Dios carga al sujeto con una actividad frenética eterna, mucho más que la creencia católica de que nuestra liberación depende de nuestras buenas acciones. Véase el capítulo 6 de Žižek, Slavoj, *El sublime objeto…*, op. cit. <<

[257] Véase Elster, Jon, *Uvas amargas: sobre la subversión de la racionalidad*, Barcelona, Península, 1988. <<

[258] Véase Lefort, Claude, *Democracy and Political Theory*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988. <<

[259] Como veremos más adelante, la prueba última del carácter constitutivo de la dependencia en el Otro es precisamente el llamado «totalitarismo»: en su fundamento filosófico, «totalitarismo» designa un intento por parte del sujeto de superar esta dependencia al hacerse cargo del acto performativo de la gracia. Sin embargo, el precio que debe pagar por hacerlo es la perversa objetivación del sujeto, es decir, su transmutación en objeto-instrumento de la Voluntad inescrutable del Otro. <<

[260] Hegel, G. W. Friedrich, *Fenomenología del espíritu*, op. cit., p. 455. <<

[261] Esta simultaneidad de postulación y retención tal vez halle su máxima expresión en la teoría kantiana de lo Bello con sus cuatro tachaduras consecutivas de lo que primero se postuló como característica fundamental: la finalidad *sin* final, etc. <<

[262] Jacob Rogozinski (en «Kant et le régicide», *Rue Descartes*, 4, París, Albin Michel, 1992, pp. 99-120) señaló cómo, en la filosofía política de Kant, esta simultaneidad de postulación y retención del objeto toma la forma de la «antinomia de la razón política». Por un lado, el poder pertenece al Pueblo (la totalidad de los sujetos); nadie puede apropiarse de él y todo aquel que pretenda el lugar de poder (el rey, por ejemplo) es por definición un tirano. Por otro lado, todos los intentos del Pueblo por afirmarse inmediatamente como el soberano real y dado en forma positiva se revierte necesariamente en su opuesto y termina en el Mal radical del Terror. Esta es la razón de la relación ambigua de Kant con la Revolución Francesa, al mismo tiempo un objeto de entusiasmo sublime (la afirmación de la soberanía del pueblo como único portador legítimo del poder) y el punto del Mal diabólico e impensable (el Reinado del Terror jacobino). Así se vuelve a confirmar la íntima relación entre Kant y la democracia: la solución de esta «antinomia de la razón política» equivale simplemente a la noción democrática del espacio vacío de poder: la democracia concibe al Pueblo como el único Soberano legítimo, aunque a la vez evita que cualquier agente positivo ocupe este lugar del Soberano. <<

[263] Véase Baas, Bernard, «Le désir pur», *Ornicar?*, 38, París, 1985. <<

[264] Este rol mediador de *Fidelio* puede establecerse incluso en el nivel biográfico: como es bien sabido, fue la profunda impresión que causó en el joven Wagner la gran soprano Wilhelmine Schroeder-Devrient en el papel de Fidelio de Beethoven lo que hizo que este se convirtiera en compositor teatral. El papel de Senta en *El holandés errante* fue escrito expresamente para Schroeder-Devrient. <<

[265] Es seguro suponer que lo que ocurre detrás de la cortina en este intervalo entre el dúo «Namenlose Freude…» (alegría sin nombre) y el final, que llena la música de la orquesta, es el «Big Bang», el tan esperado acto sexual entre Florestan y Leonore. Respecto de la tensión dialéctica entre lo privado y lo público, *Fidelio* marca el momento utópico en que la afirmación del amor «privado» de la pareja casada tiene el peso del acto público de afirmar la lealtad de uno hacia la libertad política. <<

[266] Adorno, Theodor W., *In Search of Wagner*, Londres, Verso Books, 1991, p. 88. Tengamos en cuenta que la fantasmagoría está nuevamente en marcha en el final de *Lohengrin*, cuando el hermano de Elsa, supuestamente muerto, aparece como una «respuesta de lo real» a la ferviente plegaria de Lohengrin. <<

[267] ¿Acaso no encontramos ya esta lógica de la fantasmagoría en *Fidelio*, en la famosa aria de Florestan que abre el segundo acto, donde Leonora aparece como una visión de él? ¿Su aparición «en la realidad» no es, entonces, una especie de «respuesta de lo real» al deseo fantasmagórico de él? Por supuesto, en Wagner, el lugar por excelencia de la fantasmagoría es el lugar del goce incestuoso: desde Venusberg en *Tannhäuser y el torneo poético del Wartburg* hasta el jardín de flores de Klingsor en *Parsifal*. En ambos casos, su encantamiento se rompe y el lugar se desintegra en cuanto el héroe (el hombre) «purifica su deseo» y se distancia de él. <<

[268] Cit. en Donington, Robert, *Wagner's «Ring» and Its Symbols*, Londres, Faber and Faber, 1990, p. 265. <<

[269] En *Tannhäuser y el torneo poético del Wartburg*, por ejemplo, la mujer se divide en redentora que se sacrifica (Elizabeth) y seductora perniciosa (Venus), causa de la condena del héroe. La verdad oculta aquí es que, en última instancia, son la misma, ya que «solo la lanza que te aniquiló puede curar tus heridas» (esta verdad finalmente se concreta en *Parsifal*, que reúne los dos aspectos en Kundry). En *Lohengrin*, en cambio, se destaca lo contrario del sujeto condenado al sufrimiento eterno: el sujeto es el puro objeto-instrumento de la voluntad del Otro, es decir, el instrumento de la intervención de Dios en el mundo; etc. Estas equivalencias transgreden la diferencia sexual: Hans Sachs de *Los maestros cantores de Núremberg* no solo es una nueva versión del rey Marke de *Tristán e Isolda*, sino que Kundry es la última versión del holandés errante, esta figura del judío errante. El desplazamiento crucial en esta serie de transformaciones, por supuesto, ocurre entre *El anillo de los nibelungos* y *Parsifal*: Sigfrido, el héroe activo ignorante, se transforma en Parsifal, el héroe pasivo que sabe, el anillo de oro se convierte en el recipiente sagrado, etc. <<

[270] El deseo de morir («Lasciate mi morir»), por supuesto, está presente en la súplica del sujeto operístico desde el principio, aunque antes de Wagner sigue la simple lógica de la desesperación de las calamidades de la vida («es mejor morir que soportar esta miseria»), mientras que el sujeto wagneriano ya vaga por el dominio «entre las dos muertes». <<

[271] Cit. en Beckett, Lucy, *Parsifal*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 119. <<

[272] La característica más esencial de Klingsor es su autocastración, la prueba de que es incapaz de dominar el impulso sexual. Esta abnegación violenta de su sexualidad confirma la tesis de Schelling según la cual el verdadero Mal demoníaco es mucho más «espiritual» y hostil a la sensualidad que el Bien: el control espiritual de Klingsor sobre Kundry, su insensibilidad ante los encantos de ella, es la prueba de su maldad última. <<

[273] La misma matriz nos permite dar cuenta de los extraños cambios al principio de lo que quizás sea el punto de inflexión crucial de *Don Giovanni* de Mozart, el sexteto del segundo acto. Cuatro personas que aparecen en escena sucesivamente (Elvira, Leporello, Don Ottavio, Donna Anna) ocupan los cuatro lugares del discurso lacaniano. Donna Elvira es un sujeto dividido y confundido que se contradice a sí misma en su deseo (S/): aunque incoherente, su discurso es profundamente auténtico en su confusión; en una palabra, es *histérica*. Leporello también está atrapado en contradicciones, pero de una manera no auténtica, *compulsiva*, expresando el falso *conocimiento* del esclavo (S2), es decir, su esfuerzo por escapar de cada punto muerto con ingeniosas artimañas. Los dos lugares que quedan son coherentes en sí mismos. Don Ottavio es el Amo seguro de sí mismo (S1), que trata de consolar a la desesperada Donna Anna, pero con consuelos pomposos y superficiales, es decir, no auténticos: su discurso es, no menos que el de Leporello, el de un *impostor*. Por último, tenemos el lugar subjetivo coherente y auténtico que solo puede ser el de la *pulsión de muerte*, de la «destitución subjetiva», de asumir libremente el lugar del objeto (*a*): en su magnífica respuesta barroca, Donna Anna le contesta a Ottavio que «solo la muerte» (*sol'la morte*) puede consolarla. <<

[274] Hay dos excepciones a esto (cuando Parsifal mata el cisne y cuando mata a los caballeros que custodian el castillo de Klingsor), aunque, significativamente, ambos ocurren fuera de escena y solo vemos los efectos (el cisne muerto que cae en el escenario; la descripción que Klingsor da de la batalla). <<

[275] En este preciso instante, Parsifal se da cuenta de la inocente belleza de la naturaleza absuelta de pecado (la «magia del Viernes Santo»): esta naturaleza «inocente» de ninguna manera es simplemente la naturaleza «en cuanto tal», «en sí misma»; solo parece «inocente» cuando el sujeto asume la actitud apropiada respecto de ella. O bien, para decirlo aún más enfáticamente: la naturaleza se vuelve inocente recién cuando Parsifal asume el mandato simbólico del rey. Lejos de registrar la «purificación interna» del sujeto, que le permite finalmente percibir la naturaleza en su inocencia, el acto performativo de Parsifal absuelve a la naturaleza misma del pecado. Aquí, sería interesante hacer un paralelismo entre *Parsifal* y *Los maestros cantores de Núremberg*: en ambos casos, el cambio fundamental ocurre en la primera parte del tercer acto, en un lugar «privado», y el ritual público de la segunda parte del acto solo parece dar un asentimiento formal, tomar nota de lo que ya pasó. En *Parsifal*, este cambio consiste en Parsifal asumiendo el mandato simbólico del nuevo rey del Grial; en *Los maestros cantores de Núremberg*, sorprendentemente, es la resolución de la tensión entre Hans Sachs y Eva (después del desesperado arrebato de su pasión largamente reprimida y cuasiincestuosa, Sachs, resignado, renuncia a ella y la entrega a Walter von Stolzing). La escena de «paz interior y reconciliación» (la «magia del Viernes Santo» en *Parsifal*, el quinteto «Morgenlich leuchtend…») ocurre entre el cambio interno crucial y el juicio público (el ascenso de Parsifal al trono y al Grial; el concurso de canto en *Los maestros cantores de Núremberg*): aunque podemos decir que su función es preparar al héroe para la prueba que se avecina, indica que ya todo está decidido, que la batalla ya está ganada antes de su inicio oficial. <<

[276] Boothby, Richard, *Death and Desire*, Nueva York, Routledge, 1991. <<

[277] Newman, Ernest, *Wagner Nights*, Londres, The Bodley Head, 1988, p. 221. <<

[278] Por supuesto que aquí Lacan alude al proverbio «No se puede hacer una tortilla (*hommelette*) sin romper los huevos». <<

[279] Lacan, Jacques, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, Nueva York, Norton, 1979, pp. 197-198 [ed. cast.: *El seminario, libro 11: los cuatro conceptos… op. cit*.]. <<

[280] Aquí, a propósito de la *lamella*, deberíamos evitar caer en la trampa de identificarla en forma precipitada con el cuerpo maternal. Tal como el propio Freud señaló en una de sus cartas, el modelo del doble (y de la *lamella*) no es la madre sino la *placenta*, esa parte del cuerpo del niño que, en el momento del nacimiento, pierden *tanto el recién nacido como la madre*. <<

[281] Es precisamente este impacto físico y tangible de la *lamella* lo que se pierde en la secuela *Aliens*, razón por la cual esta secuela es infinitamente inferior a la original *Alien*. *Alien*^{3} es mucho más interesante por dos características: en primer lugar, la duplicación del tema del «alien» (Ripley, un «alien» en la colonia de la penitenciaría de hombres, lleva en su interior al «alien»); en segundo lugar, el gesto suicida con que cierra la película (al enterarse de que está embarazada con el «alien», que tarde o temprano saltará de su pecho tal como lo hizo en la primera *Alien* del pecho de John Hurt, Ripley se arroja a hierro fundido caliente, la única manera de destruir lo que hay «en ella además de ella misma», el *a*, el objeto-excedente en ella). <<

[282] El interés más general de *Parsifal* de Syberberg radica en el modo específico de subvertir la ideología que podría llamarse *interpelación sin identificación* (la misma paradoja está presente en las novelas de Franz Kafka; véase el capítulo 5 de Žižek, Slavoj, *El sublime objeto…*, op. cit.: el sujeto se encuentra interpelado sin saber a qué, sin tener ningún punto de identificación ni de reconocimiento de sí mismo. Y es precisamente esta interpelación «vacía», esta noción no especificada a la que nos llevan, que no nos ofrece ninguna indicación clara de lo que el Otro realmente quiere de nosotros, lo que da origen a una intensa culpabilidad. Así, el «Che vuoi?» que emana del Otro sigue sin llenarse. O bien, para decirlo de otra manera, *Parsifal* de Syberberg nos agobia con una profusión barroca de símbolos en los que nosotros, los espectadores, buscamos un mensaje en vano; esta sobreabundancia entorpece el efecto del significado y trae a flote lo que Lacan llamó «jouis-sense», goce en el significado. <<

[283] Como introducción general a *Parsifal* de Wagner, véase Beckett, Lucy, *Parsifal*, op. cit. <<

[284] Chailley, Jacques, «*Parsifal*» *de Richard Wagner: Opera initiatique*, París, Editions Buchet/Chastel, 1986, pp. 44-45. <<

[285] Véase Freud, Sigmund, *Introductory Lectures on Psychoanalysis*, Harmondsworth, Penguin Books, 1975, pp. 300-301 [ed. cast.: *Obras completas*, vol. 12, *Lecciones introductorias al psicoanálisis*, Barcelona, Orbis, 1988]. <<

[286] Este mito de la mujer curiosa que hace una pregunta prohibida (o, según el mito de Barba Azul, entra en la habitación prohibida de la casa; véanse sus diferentes versiones hasta *Notorius* de Hitchcock y *Secreto tras la puerta* de Fritz Lang) suele estar interpretado por la predisposición de la mujer a confrontar el secreto de su propia sexualidad (femenina): la «caja de Pandora», en última instancia, representa los genitales femeninos. Tal vez sería más productivo invertir la perspectiva al concebir el misterio que debe permanecer oculto como la impotencia, la impostura, del Amo: el verdadero «secreto tras la puerta (prohibida)» es que el falo es un semblante; no solo la mujer, sino también el hombre está «castrado». Es casi superfluo señalar el papel clave de la figura del amo humillado en Wagner. Basta con mencionar al Alberich de su *El anillo de los nibelungos* (no solo el insulto de Alberich al ser forzado a ceder el anillo a Wotan, sino, previo a esto, su completa humillación cuando sus esclavos, los nibelungos, lo ven como un pobre prisionero de los dioses a quienes debe dar todo su oro). <<

[287] Cuando Lacan dice que el «secreto del psicoanálisis» consiste en el hecho de que «no hay acto sexual, mientras que haya sexualidad», el acto debe concebirse precisamente como la asunción performativa, por parte del sujeto, de su mandato simbólico, como aquel pasaje de *Hamlet* en que el momento en que finalmente (demasiado tarde) puede actuar es señalado por su expresión «yo, Hamlet el Danés»: esto es lo que no es posible en el orden de la sexualidad; es decir, en cuanto el hombre proclama su mandato y dice «Yo… [Lohengrin, Batman, Superman]», se excluye a sí mismo del dominio de la sexualidad. <<

[288] Por supuesto, lo primero que llama la atención aquí es la manera en que esta oposición coincide con la diferencia sexual: en *Lohengrin* la mujer hace la pregunta prohibida, mientras que en *Parsifal* el hombre se abstiene de hacer la pregunta que debe. <<

[289] De acuerdo con Lacan, el síntoma siempre incluye a su destinatario (todo síntoma que el analizante produce durante su análisis incluye la relación transferencial con el analista como el sujeto que supuestamente «sabe», detiene, el significado del síntoma). Esto es lo que Parsifal no entiende al presenciar el extraño ritual del Grial: el hecho de que este ritual se lleva a cabo para que él lo presencie, el hecho de que él es el destinatario (como en *El proceso* de Kafka, donde el campesino no ve que la puerta de la ley es solo para él). <<

[290] Aquí se manifiesta la insuficiencia de la interpretación junguiana que se centra en el «desarrollo interno» de Parsifal: al concebir la capacidad de Parsifal de hacer la pregunta necesaria como signo de madurez espiritual (la capacidad de compasión con el sufrimiento del otro), este abordaje no logra ver el verdadero enigma que no se relaciona con Parsifal sino con el otro lado, con la comunidad del Grial: ¿cómo es posible que el simple acto de hacer una pregunta posea el tremendo poder curativo de restaurar la salud del rey y así de toda la comunidad que mantiene unida el cuerpo del rey? La lectura de Parsifal como una presentación alegórica del «viaje interno» del héroe omite por completo el punto crucial de que Parsifal actúa como un «entero vacío» sin profundidad, sin «psicología»: punto en que la inocencia se superpone con una monstruosidad sin precedentes, no una «persona» sino una especie de operador lógico que hace que sea posible curar a la comunidad. Toda la «psicología» está del lado de Amfortas y Kundry, estas dos almas en sufrimiento descarriadas en el dominio «entre las dos muertes». <<

[291] *Lohengrin*, por ejemplo, seguiría siendo una ópera romántica estándar si no fuera por las complejidades «psicológicas» del segundo acto. <<

[292] Véase Lacan, Jacques, «Logical Time and…», op. cit. <<

[293] Este cambio también da cuenta de la omisión por parte de Wagner de la presentación de la lanza con sangre: esta también presupone al gran Otro como destinatario. <<

[294] Esta diferencia entre la negación de la mujer en *La flauta mágica* y en *Parsifal* puede ubicarse de manera muy precisa: en el segundo acto de *Parsifal*, Kundry primero manipula a Parsifal, intenta seducirlo al recordarle su culpa respecto de su madre muerta de pena porque él la abandonó y luego le ofrece su amor maternal y sexual a la vez («una última señal del amor de madre, el primer beso de Amor»). Sin embargo, cuando Parsifal la rechaza, su seducción manipulativa se convierte en un intento desesperado de amor verdadero por llegar a su pareja; recién entonces comienza a apreciarlo y a buscar en él, desesperadamente, un apoyo para escapar de su condena. En *La flauta mágica*, este segundo intento sería suficiente: Parsifal podría entonces aceptar el amor «maduro» de Kundry que ha integrado la pérdida, es decir, su rechazo inicial; aun así, rechaza su amor «maduro». <<

[295] Véase Weininger, Otto, *Sexo y carácter*, Barcelona, Península, 1985. <<

[296] Sobre esta noción de la *jouissance* femenina del «no-todo», véase Lacan, Jacques, *El seminario, libro 20: Aun*, op. cit. <<

[297] Frank Wedekind era muy consciente de esta dimensión de la figura de Parsifal en sus dos dramas de Lulú, *El espíritu de la Tierra* y *La caja de Pandora*, que luego sirvieron como base para *Lulú*, la obra incompleta de Alban Berg, obra que tiene bien merecido el rótulo de «última ópera» que proclama. El paralelismo que Wedekind hace no es, como esperaríamos, entre Lulú y Kundry, sino entre Lulú y Parsifal. Esta ecuación escandalosa, digna del juicio infinito hegeliano de «El espíritu es un hueso», entre la espiritualidad elevada de Parsifal y la completa apatía de Lulú en que el Mal último coincide con la irresponsable inocencia infantil sin trazos de histeria, puede detectarse en la escena en que Lulú responde las preguntas del pintor Schwarz respecto de «temas espirituales superiores» (Dios, el alma, el amor) con un «Ich weiss es nicht» (no sé) por seis, una alusión obvia a la escena de *Parsifal* en que Parsifal también responde repetidas veces «Das weiss ich nicht» cuando Gurnemanz le hace preguntas después de que mata al cisne sagrado. Véase Floros, Constantin, «Studien zur "Parsifal"—Rezeption», en *Musik-Konzepte 25: Richard Wagner's «Parsifal»*, Munich, Edition text + kritik, 1982, pp. 53-57. <<

[298] Esta evasión de Wagner también da cuenta de la relación ambigua entre los *dos* chorros de sangre en Parsifal, la sangre «pura» de Cristo en el Grial y la sangre «podrida» que sale de la herida de Amfortas: lo que Wagner se niega a reconocer es su *identidad* última. Este retroceso es lo que da cuenta de la excepcional condición mencionada anteriormente de *Parsifal* entre las óperas de Wagner: el repentino cambio en la dicha del cuento de hadas y, acompañándolo, la dimensión iniciativa. Este desplazamiento ocurre justo cuando la lógica inherente al desarrollo provocaría la figura de la mujer no histérica, es decir, de la mujer más allá del goce fálico; al acercarse a este límite, Wagner «cambia el registro». <<

[299] Sobre este sentido, véase el capítulo 3 de Žižek, Slavoj, ¡Goza tu síntoma!, op. cit. <<

[300] Esta idea ya fue desarrollada por Michel Chion en *La voz en el cine*, Madrid, Cátedra, 2004. <<

[301] Lamentablemente, el propio Syberberg cae presa de la confusión ecléctica y da paso a la ideología del hermafroditismo, que disminuye el efecto de su gesto subversivo: al final de la ópera, luego de la reconciliación final, ambos Parsifals (hombre y mujer) se ponen cara a cara, mirándose a los ojos, y así constituyen una pareja complementaria y armoniosa. Sin embargo, esto es justamente lo que nunca puede ocurrir: por razones estructurales, el sujeto jamás puede enfrentarse cara a cara con su propio objetivo excedente-correlativo, dado que su propia ex-sistencia en cuanto S/ depende de la ocultación del objeto (en términos topológicos, S/ es el inverso del objeto, S/ y *a* son los lados opuestos de una banda de Moebius). <<

[302] No olvidemos que en *Fidelio* también nos encontramos con el disfraz que traspasa la diferencia sexual: para poder servir como «Fidelio», el guardia de la cárcel, Leonora debe vestirse como hombre. <<

[303] Brigid Brophy (en *Mozart the Dramatist*, Londres, Libris, 1988; véase el capítulo II sobre Cherubino) demostró la naturaleza fálica de Cherubino con una interpretación audaz, aunque hermosamente sencilla, de su aria del primer acto, «Non so piu cosa son»: «Ya no sé qué soy, qué hago; ahora soy puro fuego, soy puro hielo, cada mujer afecta mi temperatura, cada mujer hace que mi corazón lata más rápido…». ¿Acaso estas palabras no son pronunciadas literalmente desde la posición subjetiva imposible e impensable del falo en sí? ¿No es el falo en sí lo el que se hace oír en su incontrolable oscilación entre el estado erecto y flácido? <<

[304] Véase Lefort, Claude, *Democracy and…*, op. cit. <<

[305] Tanner, Michael, «The Total Work of Art», en Burbidge, P. y Suton, R. (eds.), *The Wagner Companion*, Londres, Faber and Faber, 1979, p. 215. <<

[306] En otras palabras, la naturaleza está muriendo (considérense los matices «ecológicos» del tercer acto con el paisaje desolado alrededor de Montsalvat) por la herida del rey, por este excedente de vida indestructible que perturba el circuito «normal» de la generación y la corrupción. <<

[307] En la medida en que la autoridad tradicional sea edípica, es decir, la autoridad del padre muerto que reina como su Nombre, *Parsifal* puede concebirse como antiedípica. En «De Chretien de Troyes à Richard Wagner» (L'Avant-Scène Opéra 38-39: *Parsifal*, París, 1982, pp. 8-15), Claude Lévi-Strauss propone un análisis estructural detallado de la oposición entre *Parsifal* y el mito de Edipo: el elemento «edípico» en *Parsifal* es el polo opuesto al templo del Grial, el mágico castillo de Klingsor (el lugar del incesto potencial bajo el gobierno de la figura del padre castrado). <<

[308] En cuanto a esta *voix acousmatique*, véase Chion, Michel, *La voix au cine*, op. cit. <<

[309] Por lo tanto, debemos tener en cuenta que el pecado original que tiñe el reino del Grial no es cometido por Amfortas al ceder a los encantos de Kundry y perder la lanza sagrada, sino por su padre Titurel, que usa el Grial como medio para su propio goce, para la vida eterna por contemplar el Grial. Es esta fijación «no natural» lo que hace descarrilar el circuito-vida normal de la comunidad del Grial. Y lo mismo aplica a *Hamlet*: tal como señaló Lacan, uno de los misterios de la obra se refiere al hecho de que el padre de Hamlet no está en el cielo, sino que habita el espacio intermedio «entre las dos muertes», como una especie de muerto vivo, ya no vivo, que no encuentra la paz en la muerte, ya que el texto indica que fue asesinado «en la flor de sus pecados». Entonces, si algo huele mal en Dinamarca, hay que buscarlo en el inverso obsceno del padre de Hamlet, de esta figura presentada como un modelo de rey ideal, no en Claudio, que es un ladrón de poca monta. <<

[310] Sin embargo, para entender bien, debemos concebir la noción del ritual en *Parsifal* de manera suficientemente amplia que supera por mucho la promulgación ritual del goce sagrado (la revelación del Grial): no llevar a cabo el ritual como corresponde es parte del ritual. El lamento de Amfortas, por ejemplo, de ninguna manera es una explosión espontánea de sufrimiento insoportable, sino una actuación «formalizada» y ritualizada. La prueba de su carácter «no psicológico» es el final del primer acto: luego de que la superyoica voz de Titurel repite la orden «¡Muestra el Grial!», el insoportable dolor se pasa milagrosamente y Amfortas puede realizar los movimientos necesarios sin ningún problema en absoluto. Lejos de ser una excepción, este cambio reflexivo del ritual fallido al cumplimiento del ritual de una falla ofrece la clave para la noción misma de ritual: «ritual» es original y constitutivamente la repetición formalizada de un fracaso. <<

[311] Nagel, Ivan, *Autonomy and Mercy*, op. cit., pp. 147-48 [ed. cast.: *Autonomía y gracia.*…, op. cit.]. <<

[312] Y dado que este mismo bucle caracteriza la pulsión, podemos ver por qué Lacan insiste en que la perversión despliega la estructura de la pulsión en su estado más puro. <<

[313] En este sentido, el Dios de Kant en realidad actúa como el Espíritu Maligno de Descartes: engaña al sujeto humano a propósito, es decir, con el fin de hacer posible su actividad moral. Véase el subcapítulo «Of the Wise Adaptation of Man's Cognitive Faculties to His Practical Vocation», en *Critique of Practical Reason*, op. cit., pp. 151-153 [ed. cast.: *Crítica de la razón práctica*, op. cit.]. <<

[314] En otro nivel, *La última tentación de Cristo* de Martin Scorsese propone la misma tesis: el propio Jesús ordenó a Judas que lo traicionara, para poder cumplir con su destino como Salvador. De este modo, Judas fue una especie de precursor del traidor estalinista que comete el delito supremo contra la Causa por el bien de la Causa. Para leer al respecto, véase el capítulo 3 de Žižek, Slavoj, *El sublime objeto…*, op. cit. <<

[315] Lacan, Jacques, *El seminario, libro 11*…, op. cit., p. 113. <<

[316] La misma defensa contra la pulsión puede verse en el famoso *travelling* de Hitchcock en *Joven e inocente*: el parpadeo nervioso del baterista es, en última instancia, una reacción defensiva al ser visto, un intento de evitar ser visto, una resistencia a ser introducido en el imagen. Por supuesto que la paradoja es que por esa reacción defensiva llama la atención inadvertidamente y se expone, se anuncia, es decir, «hace público [literalmente] el golpe de la batería», su culpabilidad; no es capaz de soportar la mirada del otro (de la cámara). <<

[317] Otro ingrediente crucial de esta escena de confrontación es un rasgo formal que se repetirá en *Marnie*. Cuando Stewart dispara el *flash*, toda la pantalla queda cubierta de rojo; el mismo efecto se produce en *Marnie*: cuando Marnie ve una mancha roja que despierta su trauma reprimido, el color rojo, por así decirlo, se desborda y cubre todo el campo. En ambos casos, la asociación de esta mancha con la pérdida de conocimiento por parte del sujeto es crucial: lo que encontramos aquí es precisamente la noción lacaniana de *aphanisis*, la desaparición del sujeto, cómo se borra a sí mismo, cuando se ve obligado a enfrentarse a la verdad de su deseo, el núcleo reprimida de su ser. <<

[318] Hay un indicio de esto incluso en la primera escena de la película, cuando vemos por un breve instante la última foto tomada por Stewart antes de su accidente, que muestra la causa de la fractura de su pierna. Esta toma es una contraparte típica de Hitchcock a *Los embajadores* de Holbein: la mancha oblicua en el centro es el volante de un automóvil de carreras volando hacia la cámara, capturado un segundo antes de que golpeara a Stewart. El momento tomado en esta imagen es precisamente el mismo momento en que perdió su distancia y quedó, por así decirlo, atrapado en su propia imagen. Véase Božovič, Miran, «El hombre detrás de su propia retina», en Žižek, Slavoj, *Todo lo que usted…* op. cit. <<

[319] Aquí volvemos a encontrar la condensación de campo y el contracampo en la misma toma. El deseo delimita el campo de la intersubjetividad común en que nos miramos cara a cara, mientras que entramos en el registro de la pulsión cuando, junto con nuestro doble sombrío, nos encontramos del mismo lado, los dos mirando al mismo tercer punto. ¿Y aquí dónde «hacerse visible» constituye la pulsión? Uno se hace visible precisamente a este tercer punto, a la mirada capaz de comprehender el campo y el contracampo, es decir, capaz de percibir en mí también mi doble sombrío, lo que hay en mí además de mí mismo, el *objet petit a*. (Véase el capítulo 3 de este libro). <<

[320] Para una descripción detallada de esta noción de la Cosa, véase Miller, Jacques-Alain (ed.), *Seminario de Jacques Lacan, libro 7…*, op. cit. Aquí cabe señalar que ese goce (*jouissance, Genuss*) no es equivalente al placer (*Lust*): el goce es precisamente «Lust im Unlust»; designa la paradójica satisfacción que procura un doloroso encuentro con una Cosa que altera el equilibrio del «principio de placer». En otras palabras, el goce se ubica «más allá del principio del placer». <<

[321] La forma en que estos fragmentos persisten a través de las barreras étnicas a veces puede ser perturbador, tal como ocurrió con Robert Mugabe, quien, cuando un periodista le preguntó cuál era el legado más preciado del colonialismo inglés en Zimbabwe, sin dudarlo contestó: «El críquet», un juego por algún motivo ritualizado, casi fuera del alcance de un continental, en el que los gestos predeterminados (o, más precisamente, los gestos establecidos por una tradición no escrita), como la forma de arrojar la pelota, parecen grotescamente «disfuncionales». <<

[322] Véase el capítulo 6 de Lacan, Jacques, *El seminario*, libro 20: *Aun*, op. cit. <<

[323] El hecho de que un sujeto solo «existe» plenamente a través del goce, es decir, la coincidencia última entre la «existencia» y el «goce», ya se mencionaba en los primeros seminarios de Lacan, con la traumática condición ambigua de la existencia: «Por definición, hay algo tan improbable sobre toda existencia que efectivamente nos preguntamos todo el tiempo por su realidad» (*The Seminar of Jacques Lacan*, libro 2, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 226). Esta proposición se vuelve más clara si simplemente reemplazamos «existencia» por «goce»: «Por definición, hay algo tan improbable sobre todo goce que efectivamente nos preguntamos todo el tiempo por su realidad». La posición subjetiva básica de una *histérica* implica justamente plantearse una pregunta sobre su existencia en cuanto goce, mientras que el sádico *pervertido* evita este cuestionamiento al traspasar el «dolor de la existencia» al otro (su víctima). <<

[324] Jacques-Alain Miller, «Extimité», París, 27 de noviembre, 1985 (presentación inédita). La misma lógica del «robo del goce» también determina la relación de las personas con el Líder de su país: ¿cuándo se considera «robo» la concentración y el consumo de la riqueza de las tierras en manos del Líder? En tanto el Líder sea percibido como «lo que hay en nosotros además de nosotros mismos», es decir, en tanto nos mantengamos en una relación transferencial con él, sus riquezas y esplendor serán «nuestras». La transferencia termina cuando el Líder pierde su carisma y cambia la encarnación de la sustancia de la nación y lo convierte en un parásito en el cuerpo de esta. En la Yugoslavia de la posguerra, por ejemplo, Tito justificaba su esplendor con el hecho de que «la gente lo esperaba de mí», les «da orgullo»; con la pérdida de carisma los últimos años de su vida, el mismo esplendor era percibido como una excesiva disipación de los recursos nacionales. <<

[325] Hegel, G. W. Friedrich, *Hegel's Science of Logic*, Atlantic Highlands, Humanities Press International, 1989, *Science of Logic*, [ed. cast.: *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Ediciones del Solar, 1993]. <<

[326] El mecanismo que opera aquí, por supuesto, es la *paranoia*: en su nivel más básico, la paranoia consiste en esta externalización misma de la función de la castración en una agencia positiva que aparece como el «robo del goce». Mediante una generalización algo arriesgada de la forclusión del Nombre del Padre (la estructura básica de la paranoia, según Lacan), quizás podríamos sostener la tesis según la cual la paranoia nacional de Europa del Este deriva precisamente del hecho de que allí las naciones aún no están totalmente constituidas como «verdaderos estados»: es como si la autoridad simbólica del estado, fallida y forcluida, «regresara a lo real» con la forma del Otro, el «ladrón del goce». <<

[327] Debo esta idea al trabajo «Spectacular Action: Rambo, Reaganism, and the Cultural Articulation of the Hero», de William Warner, presentado en el coloquio *Psychoanalysis, Politics, and the Image* (New York State University, Buffalo, 8 de noviembre, 1989). Casualmente, *Rambo II* es en este sentido muy inferior a *Rambo I*, que logra una extremadamente interesante rearticulación ideológica: condensa en la misma persona la imagen «izquierdista» de un *hippie* vagabundo y solitario amenazado por el entorno del pueblo chico, encarnado por un cruel alguacil, y la imagen «derechista» de un vengador solitario que toma la ley en sus propias manos y se libera de la corrupta maquinaria burocrática. Esta condensación implica, por supuesto, la hegemonía de la *segunda* figura, por lo que *Rambo I* logró incluir en la articulación «derechista» uno de los elementos cruciales del imaginario político «izquierdista» de Estados Unidos. <<

[328] En esto se basa la crítica que Lacan hace de Hegel, de la dialéctica hegeliana del señorío y la servidumbre: al contrario de la tesis de Hegel según la cual, al someterse al amo, el esclavo renuncia al goce y este queda reservado para su amo, Lacan afirma que es precisamente el goce (y no el miedo a la muerte) lo que mantiene al esclavo en el estado de goce-servidumbre producido por la relación con el (hipotético y presupuesto) goce del Amo, por la expectativa del goce que nos espera cuando el Amo muera, etc. Por lo tanto, el goce nunca es inmediato; siempre está mediado por el goce presupuesto atribuido al Otro. Siempre es goce producido por la expectativa del goce, por la renuncia al goce. <<

[329] Este apego tiene una parte cómica. Por sus orígenes albaneses, John Belushi, la encarnación de la «decadencia» de Hollywood que murió de sobredosis, goza hoy de un estatus de culto en Albania: los medios de comunicación oficiales lo elogian como un «gran patriota y humanista» que siempre «estaba listo para abrazar las causas justas y progresivas de la humanidad». <<

[330] Véase Lacan, Jacques, *El seminario, libro 17…*, op. cit. <<

[331] Lo primero que debemos hacer si vamos a «atravesar la fantasía» es, por supuesto, dejar de lado la inocente noción de la fantasía como la representación de la gratificación de un deseo. En *Maridos y esposas* de Woody Allen, esta inocente noción se invierte irónicamente: como es bien sabido, en su «vida real» Allen se acostó con su hija adoptiva., treinta años menor que él. En la película, la relación sexual con la joven estudiante (Juliette Lewis) no se consuma: una inversión burlona de la tesis estándar del artista que, en su universo de fantasía, concreta sus deseos sexuales que no logra concretar en su vida. Sin embargo, es fácil demostrar cómo, en este caso, el modelo de Freud de la fantasía sigue siendo profundamente válido: solo hay que tener en cuenta la *ganancia narcisista* producida por la fantasía de la abstinencia sexual: en la película, Allen se presenta como una persona madura que sabe cómo controlar su pasión y mantener una distancia prudente y madura. <<

[332] Este contexto cristiano de la actitud PC se confirma aún más con el recurrente tema de la mirada como forma de «acoso sexual»: en tanto uno puede ser culpable de mirar en forma «provocativa», la culpa se deposita en el *deseo* del sujeto, no en sus acciones, según el lema cristiano que pregona que aquellos que pecan en su mente no son menos culpables que quienes cometen un pecado. <<

[333] El contrapunto histérico de esta actitud obsesiva estadounidense es la posición del tradicional «intelectual crítico» europeo, atormentado por la pregunta «¿qué poder legítimo deberían permitirme obedecer con la conciencia tranquila?». En otras palabras, el tradicional intelectual europeo de izquierda está, aun más que Jane Eyre, el ejemplo último de la mujer histérica, *en constante busca de un buen Amo*: quiere un Amo, pero uno que pueda dominar, que siga sus consejos. Esta actitud genera una reacción histérica, una reacción de «Esto no es *eso*», cada vez que el lado histérico llega al poder: emprende una búsqueda desesperada de razones que legitimarían su desobediencia continua (un caso ejemplar son los intelectuales de izquierda franceses después de la victoria electoral de los socialistas de Mitterrand en 1981: enseguida descubrieron en el gobierno socialista características que lo hacían aun peor que el anterior gobierno conservador liberal, incluso indicadores de protonacionalismo fascista). <<

[334] Consideremos el éxito de *Testigo en peligro*, el *thriller* de Peter Weir, que transcurre principalmente en una comunidad amish: ¿acaso los amish no son un caso ejemplar de comunidad cerrada que insiste en su forma de vida, pero sin caer presa de una lógica paranoica del «robo del goce»? En otras palabras, la paradoja de los amish es que, mientras vivan de acuerdo con los más altos estándares de la Mayoría Moral, *no tienen absolutamente nada que ver con la Mayoría Moral en cuanto movimiento político-ideológico*, es decir, están lo más alejados posible de la lógica paranoica de la Mayoría Moral de la envidia y de la imposición agresiva de sus normas sobre los demás. Y, casualmente, el hecho de que la escena más patética y efectiva de la película sea la construcción colectiva de un nuevo granero da testimonio, una vez más, de lo que Fredric Jameson llama potencial «utópico» de la cultura de masas contemporánea. <<

[335] Tal como ya fue señalado por numerosos críticos, la teoría de la «personalidad autoritaria» es en realidad un cuerpo extraño dentro del edificio teórico de la Escuela de Frankfurt: se basa en presupuestos socavados por la teoría de Adorno y Horkheimer de la subjetividad del capitalismo tardío. <<

[336] Véase Rawls, John, *Teoría de la justicia*, México, FCE, 1997. <<

[337] Así, la noción de fantasía designa la limitación inherente de la justicia distributiva: aunque se tienen en cuenta los intereses de los otros, *su fantasía se ve agraviada*. En otras palabras, cuando el juicio por el «velo de la ignorancia» me dice que, aun si ocupara el lugar más bajo de la comunidad, aceptaría mi elección ética, me muevo dentro de mi propio marco de la fantasía. ¿Y qué pasa si el «otro» me juzga desde el marco de una fantasía absolutamente incompatible? Para una crítica lacaniana más detallada de la teoría de la justicia de Rawls, véase Salecl, Renata, *The Spoils of Freedom*, op. cit. <<

[338] Lo opuesto de esta resistencia es el deseo de mantener al «otro» en su forma específica y limitada de (lo que nuestra mirada percibe como) «autenticidad». Hablemos del reciente caso de Peter Handke, quien expresó sus dudas respecto de la independencia eslovena, alegando que la noción de Eslovenia como estado independiente es algo impuesto a los eslovenos desde afuera, no una parte de la lógica inherente de su desarrollo nacional. La madre de Handke era eslovena y, dentro de su universo artístico, Eslovenia funciona como mítico punto de referencia, una especie de paraíso maternal, un país donde las palabras aún se refieren directamente a los objetos, evitando de manera milagrosa la mercantilización, donde la gente sigue arraigada orgánicamente al paisaje, etc. (Véase *La repetición* [Wiederholung]). En última instancia, lo que lo inquieta es, pues, simplemente el hecho de que la actual Eslovenia no quiere comportarse de acuerdo con su mito privado, y eso altera el equilibrio de su universo artístico. <<

[339] Lacan, Jacques, *The Four Fundamental…*, op. cit., pp. 276-277 [ed. cast.: Lacan, Jacques, *El seminario, libro 11…*, op. cit.]. <<

[340] Este punto crucial de Spinoza fue traducido por Deleuze: «Dios revela a Adán que la fruta lo envenenará porque actuará sobre su cuerpo y descompondrá sus relaciones; pero como Adán tiene una débil comprensión, interpreta el efecto como un castigo y la causa como una ley moral. Adán cree que Dios le ha dado una señal. De esta manera, la moral compromete nuestra concepción de la ley, o la ley moral distorsiona la concepción correcta de las causas […]. Y el error más grave de la teología consiste precisamente en que no tuvo en cuenta y ocultó la diferencia entre obedecer y saber, en que nos llevó a tomar los principios de obediencia para los modelos de conocimiento» (Deleuze, Gilles, *Spinoza: Practical Philosophy*, San Francisco, City Lights Books, 1988, p. 106 [ed. cast.: Deleuze, Gilles, *Spinoza: filosofía práctica*, Barcelona, Tusquets, 1984]). <<

[341] La mejor manera de ilustrar este desplazamiento de Spinoza al idealismo alemán es mediante un rasgo estilístico crucial. La *Ética* de Spinoza y las obras maduras escritas por Hegel (*Enciclopedia de las ciencias filosóficas; Filosofía del derecho*) están estructuradas de manera homóloga; están atravesadas por una línea que separa el texto principal (la exposición deductiva y puramente inmanente de la doctrina positiva) de la multiplicidad de observaciones, notas al pie, etc., que están escritas en un modo dialógico y a menudo polémico, por alguien que participa plenamente en las luchas ideológicas de la época. En ambos casos, el texto principal imita la forma de otro discurso; sin embargo, en el caso de Spinoza, este otro discurso es el de las *matemáticas* (axiomas, etc.), mientras que en Hegel el texto principal imita el discurso jurídico (párrafos, etc.). <<

[342] A pesar de la oposición filosófica entre Spinoza y Hume, esta disolución de la identidad propia del sujeto es homóloga a la realizada por Hume, que disuelve el En sí en el flujo heterogéneo de ideas y percepciones que carecen de toda identidad propia sustancial. Y es en este contexto que debemos concebir el yo de la apercepción pura de Kant: Kant tiene totalmente en cuenta la desintegración spinocista y/o humeana de la *res cogitans* cartesiana; por lo tanto, lo que afirma es el espacio vacío e insustancial de la conciencia de sí. <<

[343] Véase Ferguson, Frances, «The Nuclear Sublime», *Diacritics* 7, verano de 1984, pp. 4-10. <<

[344] Véase Masson, Jeffrey, *El asalto a la verdad: la renuncia de Freud a la teoría de la seducción*, Barcelona, Seix Barral, 1985. Una de las paradojas inherentes a la campaña contra el aborto de la Mayoría Moral es que es *un parásito de la lógica de su adversario (liberal de izquierda)*: los «derechos de los no nacidos» son simplemente un elemento en la serie de nuevos derechos que emergen en cuanto aceptamos el discurso de la extensión potencialmente infinita de los derechos (el derecho a no ser perjudicado por el tabaquismo; el derecho del niño a evitar el abuso, incluso su derecho a demandar a sus padres para «divorciarse»; el derecho de los delfines a gozar de la misma dignidad que los seres humanos; etc.). <<

[345] Así, repite el error de la oposición liberal clásica de la personalidad liberal «abierta» y la personalidad autoritaria «cerrada»: además, aquí también la perspectiva liberal no tiene en cuenta que la personalidad autoritaria no es un opuesto externo de la personalidad liberal tolerante y «abierta», una distorsión de ella, sino su presupuesto y su «verdad» oculta. <<

[346] Véase Freud, Sigmund, «Moses and Monotheism», en *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Londres, Hogarth Press, 1953-1974, vol. 23. ¿Y acaso no vemos el mismo gesto en Lacan respecto de la mujer? El «secreto de la mujer» es la fantasía del hombre, razón por la cual el único gesto propiamente feminista es afirmar que la mujer en cuanto real no posee la misteriosa X que le atribuye el hombre; en resumen, «la mujer no existe». <<

[347] Véase Kant, Immanuel, *Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica*, Madrid, Alianza, 1987. <<

[348] Por lo tanto, esta división es *la forma misma de la universalidad de la democracia liberal*: el «nuevo orden mundial» liberal-demócrata afirma su alcance universal al imponer esta división como el antagonismo determinante, el principio estructurante, de las relaciones inter e intranacionales. Lo que tenemos aquí es un caso elemental de la dialéctica de la identidad y la diferencia: la *identidad* misma del «orden» liberal-demócrata consiste en la *cisura* que separa su «adentro» de su «afuera». <<

[349] Kant, Immanuel, *The Conflict of the Faculties*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1992, p. 153 [ed. cast.: *El conflicto de las…*, op. cit.]. <<

[350] Véase Balibar, Étienne, «Is There a "Neo-Racism"?», en E. Balibar y E. Wallerstein, *Race, Nation, Class*, Londres, Verso, 1991 [ed. cast.: *Raza, nación y clase*, Madrid, Iepala, 1991]. <<

[351] O bien, para citar una reciente carta a la revista *Newsweek*: «Tal vez es fundamentalmente antinatural que diferentes razas o grupos étnicos vivan juntos. […] Si bien nadie tolera los ataques contra los extranjeros en Alemania, los alemanes tienen todo el derecho a insistir en que su país se mantenga étnicamente alemán». <<

[352] Véase Jameson, Fredric, «The Vanishing Mediator; or, Max Weber as Storyteller», en *The Ideologies of Theory*, vol. 2, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988 [ed. cast.: *Las ideologías de la teoría*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2014]. <<

[353] Sobre esta problemática, véase el capítulo 5 de Žižek, Slavoj, *Porque no saben…*, op. cit. Esta lógica del «mediador evanescente» nos permite aclarar un error crucial a propósito de la *Aufhebung* (supresión) hegeliana. El contraargumento habitual para Hegel es aquí que el movimiento de la *Aufhebung* nunca «se da», que siempre hay un resto que se resiste a él, que algunos restos no suprimidos persisten para siempre. Consideremos el caso de la «supresión» cristiana de las religiones paganas: con el advenimiento del cristianismo, el paganismo se «vuelve a marcar», se reformula, se reinscribe, se reinterpreta como religión falsa e incompleta, superstición, blasfemia o, en el mejor de los casos, como el anuncio de la llegada de Cristo. ¿Qué elude precisamente esta *Aufhebung* cristiana? Lo que se hace invisible una vez que estamos en el horizonte de la *Aufhebung* cristiana no es el significado original y verdadero de las religiones precristianas, sino el cristianismo «en su devenir» en sí (como hubiera dicho Kierkegaard), es decir, el gesto mismo mediante el cual el cristianismo se libera y emerge del dominio pagano. Por lo tanto, el movimiento verdaderamente subversivo no es el retorno a la tradición precristiana, sino el esfuerzo de comprender el cristianismo «en su devenir», antes de que se establezca su horizonte de sentido: ¿cómo funcionaba el cristianismo dentro del horizonte pagano, cuando todavía era percibido como un escándalo inaudito? (La homología aquí es perfecta con la «supresión» de la delincuencia en la Ley universal: lo que escapa a la Ley no es una particularidad del delito más allá del alcance de la Ley, sino el violento gesto fundacional que restaura el reino mismo de la Ley: el hecho de que la Ley «en su devenir» no es más que el delito universalizado; véanse el capítulo 2 de Žižek, Slavoj, *Porque no saben…*, op. cit., y el capítulo 3 de Žižek, Slavoj, *¡Goza tu síntoma!*, op. cit.), y lo mismo ocurre con la desintegración del comunismo: lo que se vuelve invisible una vez que se pasa al nuevo orden no son las huellas del pasado sino el proceso mismo del pasaje, las fuerzas que realmente ponen en movimiento la desintegración del comunismo pero se borran de la memoria cuando el nuevo orden organiza su narración de la historia. <<

[354] Véase Propp, Vladimir, *Theory and History of Folklore*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1984. <<

[355] Véase Gould, Stephen Jay, «El ombligo de Adán», en *La sonrisa del flamenco*, Barcelona, Crítica, 1995. <<

[356] Véase el capítulo 2 de Žižek, Slavoj, ¡Goza tu síntoma!, op. cit. <<

[357] Kapuscinski, Ryszard, *The Shah of Shahs*, Londres, Picador, 1986, pp. 109-110 [ed. cast.: *El Sha o la desmesura del poder*, Barcelona, Anagrama, 1987, pp. 140-141]. <<

[358] En cuanto a la absoluta imprevisibilidad de este momento, basta con recordar, además del hecho evidente de que todo aquel que hace cinco años hubiera predicho el inminente colapso del comunismo por lo general hubiera sido ignorado y considerado un soñador, cómo el general Ian Hackett en su *bestseller* de 1978, *World War III*, justo un año antes de la revolución iraní, confería en su escenario imaginado en Irán el papel del bastión de los intereses occidentales al mundo árabe antioccidental. Como regla, los analistas geopolíticos no ven lo que Hegel llama el «silencioso tejido del espíritu» para la desintegración subterránea de la sustancia espiritual de una comunidad que precede y prepara el terreno para su espectacular colapso público. En cierto modo, podemos decir que ocurre lo fundamental, que el topo hace su trabajo, antes de que «ocurra cualquier cosa», razón por la cual la caída de un edificio social no suele percibirse como la superación de un adversario poderoso. En una especie de implosión, el orden existente de alguna manera simplemente colapsa y pierde su coherencia mágicamente. Y no es la menor ironía de la historia que aquellos que estaban más ciegos a estos «indicadores del tiempo» eran precisamente esos comunistas que pretendían hablar en nombre del progreso histórico: apoyaron hasta el final al *Sha* en Irán, a Marcos en Filipinas, etc., ignorando el fúnebre sonar de las campanas que señalan que el juego ha terminado para una pequeña e insignificante rebelión. <<

[359] Véase De La Boétie, Etienne, *Discursos de la servidumbre voluntaria*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2011. <<

[360] Una vez más, nos encontramos con la estructura de la banda de Moebius: mientras eludimos la X obsesivamente, mientras organizamos nuestra vida entera como una evasión de la X, esta misma evasión en cierto punto nos obliga a aceptar la X que estábamos evitando. <<

[361] Véase Gardiner, Muriel, *The Wolf-Man and…*, op. cit., pp. 350-351. <<